

Texto de la carátula: Extracto de la carta de retractación de los indios de Sunicancha conservada entre los documentos del proceso contra Francisco de Avila existentes en el Archivo Arzobispal de Lima.

Versión paleográfica y traducción castellana:

cay quillcactam cana cunan
tucoyñico quequenta coyco
viñaypas ynam rimacusac
ñispa yma pacha capitulocta
visitacta tarepac hamuptin pi
juezpas ynatacmi rimasacco cay
quilleam rurasca
sant franciscico sunicancha llactapi
cunan febrero quella yscay
chuncahucnioc ponchaoninpi
huchuarangasuctapa
chacposacnioc jesu xp(isto)
yavanchicpa pacariscanmanta
huatanpi

Ahora en fin,
todos nosotros le entregamos este
escrito con la intención de
mantenemos siempre fieles a su
contenido. A todo Juez que venga a
investigar capítulos o hacer visita,
diremos lo que está escrito aquí.
Este escrito fue hecho en el pueblo
de San Francisco de Sunicancha
hoy, el día 21 del mes de febrero
del año mil y seiscientos y ocho
desde el nacimiento de nuestro
padre Jesucristo.

Camac, camay y camasca
y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos

Gerald Taylor

Este libro corresponde al Tomo 126 de la Serie Travaux de l'Institut
Français d'Études Andines y la Serie Archivo de Historia Andina: 35

CBC – SID

Taylor, Gerald. Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre
Huarochirí y Yauyos / Gerald Taylor.-Cusco CBC, 2000. 185 p.:
ilus.-(Archivos de Historia Andina: 35)

1. Etnohistoria 2. Mito 3. Tradición oral 4. Lenguas amerindias 5.
Perú-Lima-Yauyos 6. Perú-Lima-Huarochirí I. Autor II. Título
20.07.06.05

(Código CBC-SID)

© Derechos de esta edición:

IFEA-Institut Français d'Études Andines

Casilla 18-1217

Contralmirante Montero 141, Lima 18

Teléfono: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50

e-mail: postmaster@ifea.org.pe

Este libro corresponde al Tomo 126 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Études
Andines (ISSN: 0768-424X)

CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"

Pampa de la Alianza 465

Apartado 477

Cuzco, Perú

Teléfonos: 236494 - 232544

e-mail: cbcimpta@apu.cbc.org.pe

Este libro corresponde al Tomo 35 de la Serie Archivo de Historia Andina del CBC-Centro
de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (ISSN: 1022-0879)

ISBN: 9972-691-35-7

Diseño de carátula: Yadira Hermoza

Diagramación: David Quevedo

Diciembre 2000

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	vii
<i>Camac, camay y camasca</i> en el manuscrito quechua de Huarochirí	1
Supay	19
Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos	35
Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la Carta Annua de 1609	71
Dos «mapas» del pueblo de Cocha-Laraos (1595, 1597)	89
Los dialectos quechuas de Yauyos	105
Textos quechuas de Laraos (Yauyos)	123
Curas y zorros en la tradición oral quechua	143
El zorro y otros cuentos yauyinos	151
La laguna de Yanascocha	171
Nuevos textos de Laraos	179

PRÓLOGO

Los documentos reunidos en este libro corresponden a más de 25 años de investigación filológica sobre el manuscrito quechua de Huarochirí. Los dos primeros textos: “Camac, camay y camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí” y “Supay” fueron redactados en francés y representan ensayos de interpretación semántica de términos fundamentales para la comprensión de la religión andina. Los tres documentos que siguen: la retractación del pleito de los indios chaucarimac, la Carta Annua de 1910 y los dos mapas de Cocha-Laraos constituyen versiones paleográficas de documentos coloniales relacionados con Huarochirí y Yauyos.

El sexto documento, “Los dialectos quechuas de Yauyos” es un ensayo sobre la complejidad dialectal del quechua superviviente en la provincia de Yauyos. Este artículo sirve de introducción, en el presente libro, a los estudios basados en la tradición oral contemporánea de Huarochirí y Yauyos. Al mismo tiempo representa el tránsito entre los dos ejes fundamentales contenidos: los documentos coloniales y la tradición oral.

En efecto, los cinco siguientes documentos se refieren a la tradición oral quechua actual, donde el término “actual” no significa que se separe del motivo inicial ligado al Manuscrito de Huarochirí. Así, el documento sobre “La laguna de Yanascocha” es un ejemplo de la supervivencia de la tradición del Manuscrito de Huarochirí. Es también el único texto de tradición oral presentado en castellano, pero en un castellano donde el sustrato de lengua (o lenguas) indígena es claramente perceptible. Los cuatro documentos restantes tratan de la tradición oral en variantes dialectales del quechua yauyino, variantes lingüísticas que, a no ser que se den cambios importantes, están próximas a desaparecer.

La unidad del conjunto del libro no resulta solamente del estudio sobre el Manuscrito de Huarochirí y de la lengua en que fue escrito. Son preocupaciones constantes de los once artículos:

Buscar establecer la significación de los enunciados y términos quechuas en su correspondiente contexto dialectal, cultural e histórico,

A partir de lo anterior, el respeto por la cultura y la lengua, íntimamente relacionados y amenazados –sin descanso– por la práctica extirpadora colonial y contemporánea.

La representación escrita más adecuada de la lengua tratada. Ello implica el respeto por la lengua tratada, sin mistificaciones, purificaciones, atendiendo a

sus fonemas, a su estructura gramatical, a su léxico (sean estos hispanismos, aimarismos, u otros). La variación de algunas pautas en la representación escrita de textos orales lejos de representar alguna inconsistencia refleja precisamente ausencia de dogmatismo. Las variaciones están motivadas por el estadio de los estudios filológicos sobre el quechua en el momento en que los artículos fueron redactados.

Podemos decir que toda una generación de estudiosos del quechua hemos sido (o al menos hemos intentado ser) influidos por la lectura de alguno de estos estudios. Sientan las bases para estudios etnohistóricos, filológicos y lingüísticos sobre la religión, la cultura, la etnohistoria y las lenguas andinas. La motivación central de este libro fue y sigue siendo el Manuscrito de Huarochirí pero sus ramificaciones son diversas.

En este momento, cuando se vuelve a mirar al pasado andino con la esperanza de que sirva para iluminar su futuro, o cuando la educación en lenguas indígenas es más que una posibilidad, la rigurosidad de los estudios de Taylor nos advierte sobre los peligros de caer en simplificaciones comunes y, al mismo tiempo, aberrantes. Si queremos “recuperar” –o no perder– valores culturales y lenguas nativas es necesario saber primero qué es aquello que queremos recuperar. De lo contrario nuestro trabajo se convertiría en un mero ejercicio demagógico.

Los procesos de extirpación de culturas y lenguas, es cierto, nos dejan huellas profundas. Paradójicamente también las culturas y lenguas supuestamente extirpadas dejan huellas sobre las que es posible volver como lo hace Taylor. Escudriñar sobre los significados de “camac” por ejemplo nos lleva, como nos muestra Taylor, a desechar la poco original idea de “Pachacámac” como “creador del Universo” y a considerar una posible traducción como “animador de la Tierra”. Así el pasaje del Manuscrito de Huarochirí donde Pachacamac advierte al Inca acerca de su poder de hacer temblar la tierra y exterminar a todos (al mismo Inca incluido) adquiere verdadero sentido. Podemos decir que el Señor de los Temblores del Cuzco y el Señor de los Milagros han heredado esa misma fuerza vital.

Hemos dejado para el final este comentario sobre el concepto de “camac” precisamente porque es parte del título del libro y porque pretende así mostrarnos su contenido esencial. Con mucha dificultad he intentado expresar en pocas palabras lo que está contenido en “Camac, camay y camasca...” Tal vez sea porque lo que caracteriza al presente libro es “el estar animado por una fuerza vital” basada en la historia, la cultura andina y la lengua quechua.

*Andrés Chirinos
Cuzco, diciembre del 2000*

CAMAC, CAMAY Y CAMASCA EN EL MANUSCRITO QUECHUA DE HUAROCHIRÍ*

Hasta la fecha se han publicado tres traducciones integrales del Manuscrito quechua de Huarochirí: la latina de Galante (1942)¹; la castellana de Arguedas (*Dioses y Hombres de Huarochirí*. Lima, 1966) y la alemana de Trimborn, cuya última versión se remonta a 1967². Además, existen dos traducciones parciales al castellano, la que redactó Avila mismo y que lleva la fecha de 1608 (más que una traducción, constituye un resumen comentado del documento quechua)³ y la de Jesús Lara que consiste en siete pasajes extraídos del Manuscrito e incluidos en su antología *Leyendas Quechuas* (Buenos Aires, 1960).

La traducción de los tres capítulos que publicamos aquí sigue criterios diversos de los que orientaban a los tres primeros autores mencionados arriba. El Manuscrito de Huarochirí fue escrito en un dialecto quechua ya desaparecido⁴ y en una época en la que la aculturación lingüística y religiosa era mucho menos importante que hoy. Por eso, no se puede considerar que el conocimiento, aun excelente, de cualquier dialecto quechua hablado actualmente sea una base suficiente para traducir este texto. Tres técnicas fueron aprovechadas para nuestra traducción sobre la cual empezamos a trabajar en 1968: a partir del principio de que un texto incomprensible⁵ no puede

* Título original: «*Camac, camay et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri*», *Journal de la Société des Américanistes*, t.LXIII, París 1974-76.

1 Galante, P. Ippolito: *De priscorum huaruchiriensium origine et institutis*, Madrid 1942. No incluye los dos suplementos.

2 H. Trimborn: *Francisco de Avila*, Berlín, 1967. La primera: *Dämonen und Zauber im Inkareich*, Leipzig, incompleta, fue publicada en 1936. (La parte que faltaba apareció separadamente en 1941 en la revista *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, p. 146-162).

3 En realidad, como señalamos en nuestras versiones de 1980 y 1987, no se trata de una traducción del manuscrito quechua que conocemos sino de una reelaboración de los mismos datos orales que constituyen la base del documento de que nos ocupamos aquí.

4 Varios especialistas del quechua consideran todavía que la lengua del Manuscrito es un dialecto quechua específico de la región. Personalmente, nos parece que se trata de la *lengua general* tal como la manejaba la población polígloa de la serranía de Lima durante la época colonial. Los chinchaysuyismos que abundan en el texto se deben al sustrato de formas locales del quechua semejantes a los dialectos que aún hoy se hablan en algunas comunidades yauyinas.

5 Los «textos incomprensibles» de que se trata son algunos pasajes del texto quechua oscuros para un lector de hoy que desconoce los aspectos lingüísticos o culturales que podrían esclarecerlos. La dificultad de comprensión de dichos pasajes se debe, principalmente, a la ciega aceptación de los valores tradicionales atribuidos a diversos términos quechuas desde la época de la evangelización cristiana o que corresponden a su empleo actual en los dialectos contemporáneos mejor conocidos (y aculturados).

constituir una traducción, realizamos un estudio dialectal comparativo consultando principalmente los diccionarios y las gramáticas cronológicamente más cercanos a la fecha de la redacción del Manuscrito. Examinamos todos los documentos de la época a nuestra disposición donde se encontraban informaciones acerca de los ritos descritos en el texto –sobre todo los que provenían de la misma región– para comprender mejor los fenómenos familiares a las personas a quienes se destinaba el Manuscrito, pero cuyo verdadero sentido resulta oscuro para un lector de hoy. Al suponer que algunas idiosincrasias léxicas ya habían desaparecido con la pérdida de ese dialecto, tratamos de identificar el sentido de los términos cuya interpretación tradicional parecía menos apropiada, aislando y comparando los contextos donde figuraban. Durante los últimos siete años, constantemente revisamos nuestra interpretación e, indudablemente, continuaremos haciéndolo en el futuro.

El Manuscrito quechua de Huarochirí fue redactado unos 75 años después de la muerte de Huayna Capac y de la llegada de Pizarro al puerto de Tumbes. Probablemente corresponde a los resultados de una investigación de las prácticas «idolátricas» de los habitantes de la provincia de Huarochirí y de sus alrededores. El jesuita⁶ Francisco de Avila, a quien se debe una parte importante de los comentarios que acompañan el texto, era cura de la doctrina de San Damián de los Checas en la provincia de Huarochirí. El autor (o los autores) del Manuscrito era(n) miembro(s) de dicha comunidad.

Es probable que el dialecto quechua, empleado para la redacción del Manuscrito, haya sido la antigua *koiné* de la costa sur. Tiene muchas afinidades con los dialectos «chinchaysuyos»⁷ del Perú Central y un sustrato que recuerda el aymara⁸. Algunas expresiones insólitas hacen pensar que el quechua no era la lengua materna de los autores⁹ del Manuscrito y que, probablemente, éstos hablaban un dialecto aymara del tipo haqaru.

6 [No obstante los estrechos vínculos que Avila siempre mantuvo con la Compañía de Jesús, nunca fue admitido a formar parte de sus miembros. Véase el estudio de Antonio Acosta: «Francisco de Avila Cusco 1573 (?) - Lima 1647» en Taylor G.: *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 1987: 559-560, 612].

7 El empleo del término «chinchaysuyo» es bastante impreciso en la tradición filológica andina. Aquí nos referimos a los elementos léxicos que generalmente aparecen en los vocabularios coloniales acompañados por la mención «chin(chaysuyo)» y que, frecuentemente, forman parte del léxico común Quechua I de los dialectos del Perú central.

8 Cuando redactamos este texto, todavía no se había generalizado el empleo del término «aru» propuesto por Torero para referirse a la familia dialectal a la cual pertenecen el aymara y los dialectos de Tupe y Cachuy (provincia de Yauyos). Nuestro empleo de «aymara» no indica dependencia dialectal sino afinidad. Como se usa el término «aymara», probablemente sin una justificación histórica precisa, para referirse a la lengua que hoy mejor representa esta familia, extendíamos su empleo para englobar el conjunto de dialectos de que forma parte.

9 Por «autores» nos referimos no sólo al (o a los) redactor(es) del Manuscrito, sino también a los informantes quienes, al narrar las «idolatrías» de las diversas comunidades, incorporaban elementos de sus hablas particulares en el texto.

La extensión del texto (31 capítulos y dos suplementos) y su antigüedad (se remonta a finales del siglo XVI o a principios del XVII) hacen que este manuscrito sea el documento más importante sobre la antigua religión andina. Además, el hecho de haber sido escrito por indígenas en una lengua indígena permite reconsiderar en un contexto cultural y espiritual auténtico varios términos religiosos que han llegado hasta nosotros deformados por la tradición colonial. Así, podemos distinguir la serie de valores complejos que setenta años de aculturación religiosa habían introducido no sólo en el léxico espiritual quechua (*hucha, pampachay, camac*, etc.) sino que afectaban también a los numerosos hispanismos empleados por los narradores (*servicuy, ánima, bruxo*, etc.).

Aquí estudiaremos la evolución de uno de los conceptos más fundamentales de la espiritualidad andina: el concepto evocado por la raíz *cama*¹⁰. Las definiciones de *cama* y de sus derivados se reparten en siete columnas en el vocabulario de González Holguín¹¹. Encontramos reunidas glosas tan variadas como *cama* «pecado» y *Camak* «Dios». Al analizar el conjunto de estos términos, es posible observar que los unen dos conceptos fundamentales: el de la globalidad (todo, total, llenar, etc.) y el de la orientación (hasta, incumbir a, merecer, etc.). No nos ocuparemos aquí de un dominio tan peligroso como el del proto-semantismo sino sólo de la evolución del concepto religioso asociado a *cama*, tal como se manifiesta en los términos *camay, camac y camasca*. Es necesario tomar en consideración que los primeros evangelizadores no se preocupaban de la clarificación de los conceptos espirituales indígenas (que esperaban eradicar), sino de la imposición de conceptos cristianos, lo que explica la apropiación de un vocabulario religioso mal asimilado cuyos valores confusos se mantienen en el mundo híbrido del catolicismo andino hasta hoy. Para el predicador cristiano eran necesarios un dios creador y un alma para salvar. Al primero, lo encontraba en el término *camac*. El segundo era más problemático: se desconfiaba de los vocablos *cama*, «ánima» según Garcilaso¹², y *camaquenc, camaynin, songo* del *Lexicón* de Santo Tomás¹³. Prefería utilizar el término castellano *ánima* y, desafortunadamente, el empleo de este hispanismo en el Manuscrito de Huarochirí

10 [Evidentemente, nuestro análisis de *cama* ha evolucionado desde 1975 cuando redactamos este artículo. Un estudio más reciente, que refleja esta evolución, aparece en la Introducción a nuestra traducción castellana del Manuscrito de Huarochirí (Taylor 1987, *op. cit.*, p. 24-25)].

11 González Holguín, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca* [Lima 1608], Lima 1952, p. 45-48.

12 Garcilaso de la Vega, el Inca: «Comentarios reales de los Incas», *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, II, B.A.E., t. CXXXIII, Madrid 1963, p. 43.

13 Santo Tomás, Domingo de: *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú*, [Valladolid 1560], Lima 1951, p. 40; 242. *Camaynin* es, tal vez, un lapsus; encontramos *camaynin*, sin cedilla, como traducción de «ánima» (p. 40) y, como sinónimo de *camaquenc* con el sentido de «ánima por la qual viuiamos» (p. 246); sin embargo, en la parte castellano-quechua de su *Lexicón*, encontramos como traducción de «alma, por la qual viuiamos»: *çamaynin* (su espíritu, su soplo), acompañado por las mismas glosas que definen *camaynin* en los contextos ya mencionados (p. 35).

hace que hoy se desconozca por completo la palabra quechua que designaba el alma de los muertos que, en el contexto, actúa de manera bastante diferente de un alma cristiana.

El *Lexicón* de Santo Tomás fue publicado en 1560. Al lado de los sentidos habituales atribuidos a *cama* en los glosarios cristianos (*camac*, o *yachachic* «criador, o hazedor de nuevo de alguna cosa»), encontramos también «ánima por la qual viuimos» como traducción de *camaqueñc*, o *camaynin o songo*. El vocabulario anónimo de 1586 corrige esta interpretación: *camaquey* «mi criador no se dice propiamente, por el alma»¹⁴. Hacia finales del siglo XVI o a comienzos del siglo XVII, en la lejana España, el Inca Garcilaso se indignaba al leer las falsas interpretaciones del término *Pachacamac* que proporcionaban autores peninsulares:

es nombre compuesto de *pacha* que es mundo universo y de *camac*, participio de presente del verbo *cama*, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima: Pachacamac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo¹⁵.

Refuta lo escrito por Cieza de León que atribuye al nombre del «demonio» Pachacamac el sentido de «hacedor del mundo». Según Cieza, *camac* quiere decir hacedor y *pacha* mundo. Pero, observa Garcilaso, por ser español, Cieza no sabía la lengua tan bien como él que era «indio Inca».

Garcilaso explica que la dificultad experimentada por los indios al definir para los españoles términos como Pachacamac se debía a que sus interlocutores partían del principio que todas las creencias indias eran obra del demonio. Ese hecho impulsa a los españoles a crear nuevos términos para designar a Dios, los cuales en algunos casos son conformes a su traducción castellana pero que, difícilmente, pueden ser aceptados por la lengua general «porque no son suyos naturales, sino advenedizos». Entre los términos criticados se encuentra *pachayachachic*, ya asociado a *camac* en el sentido de «creador» en el *Lexicón* de Santo Tomás, y *pacharurac*. Garcilaso nos explica que *yachachic* que significa «el que enseña» y *rurac* «el que hace» no se refieren a «enseñar cosas espirituales, ni hacer obras grandiosas y divinas, como hacer el mundo, etc., sino que significan hacer y enseñar artes y oficios bajos y mecánicos, obras que pertenecen a los hombres y no a la divinidad». La palabra *camac*, sufijada a *pacha* «mundo universo», significa el que le da «ser, vida, aumento y sustento, etc.»¹⁶.

14 Anónimo: *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua* [Lima 1586], Lima 1951, p. 21.

15 Garcilaso de la Vega, el Inca: «Comentarios reales de los Incas», *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, II, B.A.E., t. CXXXIII, Madrid 1963, p. 43.

16 *Op. cit.*, p. 44.

Es probable que la dificultad experimentada por los evangelizadores cristianos para captar el sentido de *camac* se debiera a la diferencia en la noción de las relaciones entre el hombre y la divinidad que distinguía el pensamiento andino del pensamiento cristiano. El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz la cual, como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no sólo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza. Así, encontramos que cada objeto que existe corresponde a una fuerza primordial, a un «doble» que lo anima. Acosta, Cobo y Murúa reanudan la descripción del culto de las estrellas esbozada por Polo de Ondegado quien nos informa que, según la creencia india, todos los animales y los pájaros poseían un «semejante» en el cielo a cuyo cargo estaba su procreación y su multiplicación (Polo 1603: *De las Huacas I Idolos*, cap.1)¹⁷. Evidentemente, Acosta ve una analogía con el «dogma de las ideas de Platón»¹⁸ (Acosta, 1954:143). Cobo, por su parte, desarrolla este pensamiento en términos de las relaciones entre causas primeras y segundas:

La adoración de las estrellas procedió de aquella opinión en que estaban de que para la conservación de cada especie de cosas había el Criador señalado y como substituído, una causa segunda; en cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un-símil que atendía a la conservación y aumento dellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas¹⁹.

El término que designa a este «símil» o prototipo celeste en el capítulo 29 del Manuscrito quechua de Huarochirí es *camac*, es decir: «la fuerza que anima» de Garcilaso. En numerosos pasajes del manuscrito se define a las diversas huacas como *camac*, función que cumplen con diferentes grados de eficacia: algunas son muy *camac*, otras menos, mientras que hay también las que se encuentran en un estado de evidente decadencia.

17 Polo de Ondegardo, Lic.: Instrucción contra los ritos de los Indios: Los errores y supersticiones de los Indios en *Confessionario para los curas de Indios*, [Lima 1585], Sevilla 1603.

18 Acosta, P. José de: Historia natural y moral de las Indias, [Sevilla 1590], en *Obras del Padre José de Acosta*, B.A.E., t.LXXIII, Madrid 1954.

19 Cobo, P. Bernabé: Historia del nuevo mundo. *Obras del Padre Bernabé Cobo*, II. B.A.E. t. XCII, Madrid 1964, p. 159.

Un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por una huaca es definido como *camasca* y, a veces, muy *camasca*. Este atributo se aplica al hombre que, en el capítulo 26, consigue que vuele la cabeza de Macacalla y, en el capítulo 24, caracteriza a los prisioneros cuya piel sirve para fabricar las máscaras (los *huayos*). Su sentido se esclarece en el capítulo 14 en el cual los *camasca* (generalmente traducido por «hechizero» en los léxicos coloniales) son «animados» por pájaros o vuelan en forma de pájaro. En su descripción de los «hechizeros» autorizados por los Incas, Murúa nos cuenta que, entre ellos había unos

los cuales eran como brujos, y tomaban la figura que querían, y yban por el aire en breuísimo tiempo mucho camino, y bían lo que pasaba: hablaban con el demonio, el qual les respondía en ciertas piedras, o en otras cosas que ellos respetaban mucho. Estos serbían de adivinos, y referían lo que pasaba en lugares distantes y remotos, antes que se pudiese sauer o benir la nueua de lo que les preguntauan, y así en este Reino se an dicho alzamientos y motines y suzesos de batallas, en distancia de más de duçientas leguas y trecientas, el mismo día y tiempo, en que sucedían, o el siguiente, en que por curso natural era ymposible²⁰.

La descripción que nos ofrece Polo de cómo los hechiceros-curanderos descubren su vocación sirve como modelo para los demás cronistas:

Dizen estos que entre sueños se les dio el oficio de curar apareciendoles alguna persona que se dolia de su necessidad, y que les dio el tal poder y assi siempre que curan hazen sacrificio a esta persona que dizen se les aparecio entre sueños, y que les enseñò el modo de curar, y los instrumentos dello²¹.

A estos curanderos Polo les llama *camasca* o *soncoyoc*. Es interesante volver a encontrar aquí el término *sonco* (/shunqu/)²²; se trata del mismo vocablo que, en el *Lexicón* de Santo Tomás, se transcribe *songo* y que figura como sinónimo de *camaquenc* y de *camaynin*. Así, *sonco* también designa el poder transmitido y *soncoyoc* (donde -yoc (/yuq/) indica el poseedor) es el beneficiario de esta transmisión de poder; *camaquenc* (/kamaqi-n/ = /kama-q-NIn/), compuesto de *cama*, seguido del sufijo de agente + posesivo, indica la fuente de la fuerza vital transmitida a alguien mientras que *camaynin* (/kama-y

20 Murúa, Fray Martín de: *Historia general del Perú*, II, Madrid 1964, p. 117.

21 Polo de Ondegardo, Lic.: Instrucción contra los ritos de los Indios: Los errores y supersticiones de los Indios en *Confessionario para los curas de Indios*, [Lima 1585], Sevilla 1603. Cap.XIII De las curas y medicos.

22 Durante todo el período colonial y hasta hoy traduce los conceptos asociados con la palabra castellana «corazón».

-NIn/), compuesto de *cama*, seguido del nominalizador -y + posesivo, se refiere a la fuerza vital que le ha sido transmitida. Ese conjunto de términos: *camaquenc*, *camaynin*²³ y *songo* son traducidos por Santo Tomás como el «ánima por la qual viuiamos». Hemos escogido aquí tres textos para ilustrar el triple empleo de *cama* en los términos *camay*²⁴, *camac* y *camasca* en el Manuscrito. Al traducir la raíz *cama*- por «animar», damos a este término el valor múltiple que le atribuye Garcilaso, es decir: transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las personas o las cosas que son sus beneficiarios. El mundo animado de los Andes evoca un horizonte mucho más vasto que su equivalente occidental, cada cosa que posee una función o una finalidad es animada para permitir que se realice su función o su finalidad: las chacras, los cerros, las piedras así como los hombres. Es interesante confrontar los dos modos de interpretar el concepto de «tierra» (*pacha*); *camac pacha* es la tierra fértil, productiva, animadora²⁵; *pacha camasca* es la tierra fertilizada, animada²⁶. En la mayoría de los casos, hemos dejado *camac* y *camasca* en la forma original, aunque, en un contexto que nos permite emplear una perífrasis como «quien había recibido sus poderes de» u otra glosa aceptable en un contexto determinado, hemos preferido esta última solución.

Fieles al modelo establecido por Francisco de Avila en el siglo XVII, Galante, Trimborn y Arguedas, en sus traducciones del Manuscrito quechua de Huarochirí, siguen interpretando la raíz *cama*- como «crear»; según la versión latina de Galante, los *camasca* del capítulo 14 «descendieron» de los diversos pájaros mencionados en el texto²⁷; para Trimborn fueron «creados»²⁸, mientras que la traducción de Arguedas varía entre «hijos» y «creados»²⁹. En la traducción parcial de Jesús Lara encontramos *camasca* glosado por «del linaje de»³⁰. Nadie toma en consideración la definición de «hechicero»³¹ atribuida por los cronistas a *camasca*; sin embargo, corresponde bastante bien al hispanismo *bruxo* que también aparece en el capítulo 14 para designar a las personas que se autodefinan como *camasca*. En el capítulo 29 Trimborn traduce el *camac* de las llamas por «der Herr des Lamas» (*el señor de la llama*), que en una nota

23 Véase nota 13.

24 No se trata aquí del «ánima por la qual viuiamos» sino del verbo *camay* «el acto de animar» que definimos en la frase siguiente.

25 *camacpacha* «tierra fértil» (Voc. Anón. 1586, p. 21), *çaracamak allpa* «tierra fértil de mayz» (González Holguín, p. 47).

26 «Tuvieron los Incas *amautas* que el hombre era compuesto de cuerpo y ánima y que el ánima era espíritu inmortal, y que el cuerpo era hecho de tierra porque le veía convertirse en ella; y así le llamaban *allpacamasca* que quiere decir tierra animada» (Garcilaso de la Vega, el Inca, *op. cit.*, p. 52).

27 Galante, P. Ippolito: *De priscorum huaruchiriensium origine et institutis*, Madrid 1942, p. 243-4.

28 H. Trimborn: *Francisco de Avila*, Berlín, 1967, p. 91.

29 Arguedas, José María: *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima 1966, p. 91.

30 Lara, Jesús: *Leyendas quechuas*, Buenos Aires, 1960, p. 36.

31 Sin olvidar, evidentemente, reinterpretar los valores aculturados que implican el uso de este término.

se explica como «mythischer Vorfahr» (*antepasado mítico*)³². La interpretación de Arguedas es más compleja: «es como una sombra de llama, un doble de este animal que camina por el centro del cielo, pues es una oscuridad del cielo»³³. Se habría podido pensar que «doble» fuera un reflejo de las descripciones hechas por Polo, Murúa, Acosta y Cobo pero no se ha desarrollado la idea y tal vez «doble» no sea más que un fortalecimiento de la noción de «sombra»³⁴. Galante no traduce *llamap camaquen*. Las estrellas descritas como *camacmi ruracmi* al fin del mismo capítulo son, según Galante, «creatrices et altrices» (?)³⁵; según Trimborn: «Urheber und Erschaffer» (*autor y creador*)³⁶ y, según Arguedas, «crean, mandan»³⁷. En la última interpretación, es posible que Arguedas haya sido influido por el verbo *camachi-*, habitualmente traducido por «mandar» (*-chi-* es un infijo factitivo que se añade a la raíz verbal). Si consideramos que *cama-* representa el acto de organizar, de ordenar (poner en orden), de transmitir a otro la capacidad de realizarse, se podría interpretar *camachi-* como la atribución a otro de una parte de esta función; no es sólo «mandar» sino «utilizar como intermediario» > «autorizar». De la misma manera *camayoc*, cuya terminación *-yoc* (/y-*yuq*/) significa «el que posee» y cuya interpretación habitual es «encargado de», indica la persona a quien el *camac* ha conferido la capacidad, el conocimiento, la autorización de ocuparse de un aspecto especializado de la organización cósmica³⁸.

/fol. 79 v./

capi/o/ 14

*Ñaupacnin capitulopim ari hunancharcanchic cunirayap cascanta pariacacamanta
ñaupacninchus o quepanchus carcan chayta*

*Cuniraya viracucha ñiscanchicca ancha ñaupamantatacsi carcan –
pariacacapas yma ayca huacacunapas paytaca astahuanrasci yupaichac carcan –
huaquinincunaca pariacacapas cunirayap churinsi ñispa ñincun – chaymantam canan
cuniraya viracochap puchucascanta rimason – cunirayas ñahca³⁹ viracochacuna
ricurimuncampac cuzco ñicman rircan – chaysi chaypi huayna capac yngahuan⁴⁰
rimanacorcan ñispa, haco churi titicacaman; chaypi ñocap cascayta villascayqui ñispa*

32 H. Trimborn: *Francisco de Avila*, Berlín, 1967, p. 158.

33 Arguedas, José María: *op. cit.*, p. 161.

34 En realidad, Arguedas no traduce aquí el término *camaquen* sino describe el fenómeno de la mancha oscura en la Vía Láctea que los campesinos andinos asimilan a una llama.

35 Galante, P. Ippolito: *De priscorum huaruchiriensium origine et institutis*, Madrid 1942, p. 290.

36 H. Trimborn: *Francisco de Avila*, Berlín, 1967, p. 158.

37 Arguedas, José María: *op. cit.*, p. 163.

38 Hemos reformulado la conclusión –más o menos confusa– del original francés. Esperamos que esta nueva versión sea más comprensible.

39 = *ñachca* *[ñaçqa].

40 *Hisp. yngahuan* /inka-wan/.

– chaypis ñispa ñircan, ynga runayquicta camachi Bruxocunakta⁴¹ yma ayca yachaccunactapas hura ticsiman canchancanchicpac⁴² ñiptinsi yngaca tuylla camachircan – chaysi huaquinin runacuna, ñocam Condorpac⁴³ camasca cani /fol. 80 r./ ñispa ñircancu – huaquinsi ñocam guamanpa camasca cani ñircan – huaquinmi canan, ñocam huayanay piscu pahuac cani ñispa ñircā – chaysi chay ñiscanchiccunacta, richic hura ticsiman chayman ñocap yayaita, churiquim cachamuan; huc panantas apachihuanqui ñispa villanqui ñispas conarcan – chaysi chay runa huayanaypac camasca runaca huaquinin camascacunahuan pihca⁴⁴ punchaullapi cutimuyypac rircancu – chaysi huayanaypac camasca runatac ñaupac chayarcen – yna chayaptinsi cunascanta villaptin huc huchuyllapi taquillapi, amam caytaca quecharinquichu quiquin huayna capac apuracmi quicharinca ñispas cunamurcan – chaysi chay runaca ña apamuspa ñahca⁴⁵ cuzcoman chayachispa, ma ricuycusac ymahc⁴⁶ cayca ñispa quicharircan – chaysi chay hucopica huc señora ancha collan⁴⁷ sumac ricurircan chucchanpas crispo cori yna chica collanan pachayuc ricchayninri ancha huchuylla carcan – chay ynacta ricuptin Pachallas chay s-/raca⁴⁸ chincaripurcan – chaysi ancha llaquicuspa cuzcopi titicaca ñiscampi chayarcen – chaysi, mana chay yna huayanaypa camasca canquiman chayca, canallanmi huañochiquiman; ri; quiquillayquitac cutij ñispas cacharcen – chaysi cutispa ñatac apamurcan – apamuspas ñanpi micuymāta Vpyaymanta⁴⁹ huañuptinpas rimaptin pachallas mesapas mantasca carcan puñonampacri ynatac – chaysi pihca punchaollapitac chayachircan – ña chayachiptinsi cunirayaca yngahuan ancha cusicuspa chasquircan – chaysi manarac quicharispatac cunirayaca ñispa ñirca, ynga chay pachacta sequison; ñocari cay huc pachacta yaicusac, camri cay huc pachactatac panayhuan yaicoy; ama ñam /fol. 80 v./ campas ñocapas ricunacosonchu ñispas Pachacta sequispa rrayarcen – ynaspas chay cofrectaca quecharircan – quechariptin pachallas chaycan pachapas yllarircan – chayssi chay ynga huayna capac ñiscaca, mana ñam caymanta cutisaccho; cayllapitacmi cay ñustayhuan coyayhuā tiasac ñispas huc runacta aylluntatac, cam rij ñocap rantij; huayna capacmi cane ñispa cuzcoman

41 Hisp. /brujo-kuna-cta/.

42 = *cachancanchicpac*: «para que enviáramos». La inserción de una nasal delante de la africada /ch/ *[ç] aparece en otros lugares en el texto, cf. *taquicoyta ponchocaypac* para *taquicoyta pochocaypac* «para terminar sus ritos» (*taqui* «baile ritual acompañado por cantos»). Este fenómeno corresponde, tal vez, a una idiosincrasia fonética del quechua local.

43 Forma hispanizada = *cunturpac*.

44 = *pichca*.

45 = *ñachca* *[ñaçqa].

46 = *ymach* *[imaç].

47 = *collanan*; «la cosa mas principal en cualquier genero» según Santo Tomás. Se trata probablemente de un lapsus ortográfico de un tipo bastante frecuente, cf. *Pariaca* en vez de *Pariacaca*.

48 Hisp. *señoraca*.

49 Reemplaza *hopayaymanta*.

*cuti ñispas ñircan – chay pachallatacsi chay señoranhuan chincatamurcan cunarayari ynallatac – chaymantas ña chay huayna capac ñiscāchic huañuptin hucpas hucpas, ñocarac ñinacospa apu cayninpac tacuirircan – ynaptintacsi viracochacunapas caxamarcapí ricurimurcan – canancamapac checa simillactam yachanchic cuniraya viracochap cascanta – huaquinin cay quitipi purispa rurascācunactaca manaracmi quillcacuyta puchucanchiccho – chay chaycunacta cay quipampim rurason*⁵⁰.

Capítulo 14

En el primer capítulo, tratamos de si Cuniraya existía antes o después de Pariacaca⁵¹

El que llamamos Cuniraya Huiracocha⁵² existía desde [tiempos] muy antiguos. Pariacaca y los demás *huacas* lo estimaban más que a cualquier otro. Algunos dicen que, según la tradición, Pariacaca era también hijo de Cuniraya. Ahora vamos a contar el fin de Cuniraya Huiracocha. Se dice que, poco antes de la aparición de los *huiracochas*⁵³, Cuniraya se encaminaba hacia el Cusco. [Al llegar] allí, habló con el *Inga* Huayna Cápac: «Vamos, hijo, a Titicaca», le dijo. «Allí voy a iniciarte en mi culto»⁵⁴. Entonces le dijo: «*Inga*, dales instrucciones a tus hombres para que enviemos a los brujos⁵⁵, a todos los sabios, a las tierras de abajo»⁵⁶. El *Inga* lo hizo enseguida.

50 Nota al margen casi ilegible seguido por «ojo». Según Trimborn: *q(ue) cap(ítulo) attras*.

51 En vez de realizar una nueva traducción al castellano a partir de nuestra versión francesa de 1975, nos parece más provechoso reproducir aquí, con algunas modificaciones, la traducción castellana ya publicada en Lima en 1987. Las notas corresponden al texto de 1975.

52 Entre los dioses asociados a las diferentes edades de la humanidad presentados en el primer capítulo del manuscrito, Cuniraya ocupa un lugar aparte. Es, efectivamente, un héroe cultural con vocación universal en contraste con los demás dioses como Pariacaca más estrechamente vinculados a la vida de comunidades específicas. Sin duda, se le ha agregado el nombre de Huiracocha debido al papel análogo al del dios surandino que desempeña en la vida de esta comunidad de la sierra central. La segmentación de Cuniraya en Kon Iraya propuesta por Tello y otros no es muy convincente. En el capítulo 2, Urpayhuachac, simulando una actitud cariñosa, lo llama Cuni. El sufijo *-raya* también sirve para formar nombres como, por ejemplo, Quiraraya.

53 Los españoles.

54 Arguedas traduce: «allí te haré saber lo que soy»; Lara: «[a]llá te revelaré quién soy». Generalmente, *casca* (/ka-sqa/) «lo que ha sido» corresponde al concepto de la existencia. Una traducción literal aproximativa sería: «Te contaré lo que ha sido mi existencia». Es muy difícil precisar el sentido de *cascay* en este contexto; generalmente, en el resto del manuscrito, consideramos que el ser o la existencia de un *huaca* se asocia a su culto. Aquí lo interpretamos como una forma de iniciación en la que Cuniraya se muestra dispuesto a compartir sus poderes con el Inca que, enseguida, se unirá con la hermana de Cuniraya y desaparecerá, como Cuniraya mismo, en otro mundo.

55 Es probable que el hispanismo *brujo* no haya evocado ninguna connotación despectiva. Es interesante notar que aún hoy en numerosos dialectos quechuas, *yacha/yachaq/yača-q/* «sabio» tiene como equivalente en castellano el término «brujo».

56 Lara traduce *uraticsi* por «donde se encuentran los cimientos de la tierra». Efectivamente, *ticsi* es el término quechua que significa «base; fundamento; origen». Según el Vocabulario de 1586, *ticcimuyu pacha* es «toda la redondez de la tierra». Para González Holguín, el mismo término traduce: «Toda la redondez de la tierra, o el hemisferio que se ve». En las glosas que propone

Unos hombres dijeron que eran animados por el Cóndor. Otros se dijeron animados por el Halcón. Uno dijo que solía volar por el aire [convertido en] golondrina. Entonces, [Cuniraya] les dio las instrucciones siguientes: «Vayan a las tierras de abajo; allí dirán a mi padre que su hijo los envía para que les entregue una de sus hermanas». Así, el hombre animado por la Golondrina se fue con los otros *camasca*⁵⁷ [con la orden] de estar de vuelta en sólo cinco días. El *camasca* de la Golondrina llegó el primero. Cuando comunicó el mensaje que le había sido encargado, [el padre de Cuniraya] le entregó [lo que había pedido] en una pequeña *taquilla* diciéndole que no la abriera antes de que Huayna Cápac mismo, su señor, lo hiciese. Cuando se encontraba a poca distancia de Cusco, ese hombre que había transportado [la *taquilla*] hasta allí, se dijo: «Voy a ver lo que puede ser» y la abrió. En el interior apareció una *señora* muy elegante y muy hermosa. Su cabello era como oro *crespo*; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo. En el instante mismo en que la vio, la *señora* desapareció. Así, muy abatido, llegó a Titicaca en [la región de] Cusco. «Si no fueras animado por la Golondrina, en este mismo instante daría órdenes para que te matasen; ve; tú mismo deberás regresar solo [a las tierras bajas]». Con estas palabras, [¿Huayna Cápac?] lo envió de vuelta. [El *camasca* de la Golondrina] regresó [a las tierras bajas y, después de recibir otra vez el mismo encargo,] lo trajo [a Titicaca]. Por el camino de vuelta, cada vez que sufría hambre o sed, apenas lo decía ya estaba tendida la *mesa* y, también cuando tenía ganas de dormir, bastaba que expresara su deseo. Así, llegó con su encargo en sólo cinco días. Cuniraya y el *Inga* lo recibieron con gran regocijo. Antes de abrirlo, Cuniraya dijo: «Inga, vamos a trazar una línea aquí en el suelo⁵⁸; yo entraré en la

para la palabra «mundo», este autor nos informa que «mundo dicen los que están en el cielo. Vrapacha [/ura-pacha/ «el mundo (visible) de abajo»]. Mundo dicen los del infierno. Hahuapacha [/hawa-pacha/ «el mundo de arriba o exterior»], mientras que los de este mundo dicen Caypacha [este mundo actual]. Se traduce «infierno» por Ucupacha (/uku-pacha/ «el mundo de abajo (invisible), interior»). En el capítulo 22, que trata del culto que los incas rendían al sol en Titicaca en el *hanan ticsi* y a Pachacámac en el *hura ticsi*, *hanac ticsi* y *hura ticsi* parecen corresponder a las «tierras altas» y a las «tierras bajas». Es posible que Cuniraya, dios de la costa, haya enviado buscar a su hermana en los llanos de la costa donde residía su padre [¿Pachacámac?]. Aunque *ticsi* parezca indicar el mundo geográfico y *pacha* el mundo metafísico, el contexto es ambiguo y no nos es posible opinar con mucha seguridad sobre la cuestión.

57 *camasca*: alguien a quien se ha transmitido un poder sobrenatural; «hechicero» según los léxicos coloniales: *camasca runa* «hechicero» (Vocabulario de 1586); «otro modo abía de hechizeros ... los quales eran como brujos, y tomaban la figura que querían, y yban por el aire en breuissimo tiempo mucho camino y bían lo que pasaba i hablauan con el demonio...» (Murúa, F. Martín de: *Historia general del Perú*, cap. 32, p. 117-118).

58 *sequison* de /siqui-/ «trazar una línea, etc.». Aparece en el capítulo 7 con el sentido de trazar el curso de una acequia. El *Lexicón* de Santo Tomás también lo define como «deslindar heredad o diuidirla con lindero» (*sequeni*, p.121), interpretación que nos parece la más apropiada aquí; *cay pacha* es «el mundo donde vivimos» (véanse las definiciones de González Holguín, nota 55). Un pasaje tachado del capítulo 2 se refiere a una antigua tradición que relata la partida de Cuniraya hacia otro mundo aunque los contemporáneos de los informantes de Avila contaban que había ido a Castilla.

tierra por este lado; por ese otro lado tú entrarás en la tierra con mi hermana; tú y yo no nos volveremos a ver». Al decir esas palabras, trazó una *raya*⁵⁹ en el suelo. Entonces abrió el *cofre*. Enseguida aquel lugar se inundó de luz⁶⁰. Entonces, el *Inga* Huayna Cápac dijo: «Ya no he de regresar. Aquí mismo, me quedaré con mi *ñusta*, con mi *coya*». Dio instrucciones a un hombre, miembro de su *ayllu*, diciéndole: «Tú vete; vuelve al Cusco y di en lugar mío que eres Huayna Cápac». En ese instante desapareció con su *señora*; Cuniraya hizo lo mismo. Así, cuando ese Huayna Cápac de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros, al proclamar la prioridad de sus derechos, lucharon para apoderarse de su señorío⁶¹. Así estaban las cosas cuando los *huiracochas* aparecieron en Cajamarca⁶². Hasta ahora, éstas son las únicas historias que conocemos sobre Cuniraya Huiracocha. Todavía no hemos terminado de narrar el resto de lo que hizo cuando andaba por esta región. Lo haremos enseguida⁶³.

/continuación del fol. 80v./

Cap/o/ 15

*Caymantam yscaynin capi/o/ /Rimascāchicta/ Cunirayap caruinchumanta ñaupac
cascantapas o quipan cascantapas quillcason.*

*Cuniraya Viracochaca ancha ñaupamantatacsi carcan – manarac pay captinca
manas cay pachapi ymallapas carcanchu – payracssi orcocunactapas sachactapas
mayoctapas yma ayca animalconactapas camarcan chacracunactapas runap
causancampac – chayraycutacmi cay cunirayacta, pariacacap yayansi ñincu – paytaci
pariacacactapas camarcā ñispa, mana paypa churin captinca allcochanmancha carca
/fol. 81r./ nispan⁶⁴ Tucoy runacunapas ñincu – huaquinin llactacunactaca anchas
amauta cayninpi allcocharcan yma aycactapas ruraspa – caycunactaca quipampim
rurason.*

59 Se trata de un hispanismo: *rrayarcan*. No reconocimos en nuestra primera versión el símbolo gráfico especial que representa *rr* en los textos coloniales. Por eso, lo asimilamos a una *s* que había reemplazado una *p* tachada. Trimborn interpreta: *cayarcan*. La versión paleográfica que acompaña la traducción de Arguedas propone *payarcan*. Arguedas no lo traduce.

60 Traducción poco segura. En el Vocabulario de 1586 y en el Diccionario de González Holguín se traduce *chaycan* por «ese malvado». En el capítulo 2 se encuentra un pasaje análogo: *pachactapas hillarichispa sayarcan* donde Cuniraya, al erguirse, inunda el mundo de luz.

61 Hemos modificado la traducción de este pasaje con relación a la nueva versión publicada en 1999. La presencia del sufijo benefactivo *-pac* agregado a *apu caynin* «su señorío» sugiere la plausibilidad de esta nueva interpretación.

62 Un ejemplo típico de la incorporación de sucesos históricos aun relativamente recientes al esquema de las tradiciones populares. Sin duda se refiere a la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa.

63 No se cumple con esta promesa, renovada a la conclusión del capítulo 15. Ulteriormente, Cuniraya sólo interviene muy brevemente en el capítulo 31 cuando se trata de conseguir una esposa para Collquiri.

64 *ñispan*.

Capítulo 15

Aquí vamos a escribir sobre lo que hemos mencionado en el segundo capítulo⁶⁵, es decir: si Cuniraya existía antes o después de Pariacaca.

Dicen que Cuniraya Huiracocha existía desde tiempos muy antiguos. Antes que él existiera, no había nada en este mundo⁶⁶. Fue él quien primero creó los cerros, los árboles, los ríos y todas las clases de *animales* y las chacras para que el hombre pudiese vivir. Por ese motivo dicen que, según la tradición, Cuniraya era el padre de Pariacaca; fue él quien creó a Pariacaca. Y toda la gente afirma que, de no haber sido [Pariacaca] su hijo, es probable que [Cuniraya] lo hubiera humillado. Se cuenta que, con su astucia⁶⁷, [Cuniraya] humillaba mucho a los demás huacas locales⁶⁸ realizando toda clase de cosa. Vamos a narrar estos hechos enseguida.

65 El empleo del hispanismo *o* crea cierta ambigüedad en el título de este capítulo puesto que normalmente una construcción especial integra dos oraciones alternativas en un enunciado. La traducción literal sería: vamos a escribir sobre lo que hemos contado en el segundo capítulo y de la existencia de Cuniraya anterior [a la de Carhuincho] (o) y de su existencia posterior [a la de Carhuincho]. Aunque no se ha formulado esta pregunta en el segundo capítulo, creemos que nuestra interpretación es justa. A partir del capítulo 14, las intervenciones de la persona a quien se destina el manuscrito, son siempre más frecuentes, lo que atestiguan los ensayos de clarificación de aspectos aparentemente imprecisos del pensamiento mitológico. Cuniraya, como su equivalente en las demás comunidades andinas, es un personaje que llega de afuera, un errante que enseña los hechos de la civilización; no se integra a la jerarquía de la mitología «histórica» (las tradiciones que relatan los orígenes, las luchas de los dioses y de sus descendientes para asegurarse la supremacía local), lo que explica por qué sus vínculos con los demás *huacas* constituyen un problema.

66 El hecho de que, antes de Cuniraya, nada existía en el mundo parece confirmar la asociación del concepto de «crear» a la raíz verbal *cama-*. La tentativa de atribuir a Cuniraya el papel del Dios supremo, sin embargo, parece corresponder a la misma necesidad de elaborar una teología conforme al modelo cristiano que encontramos en los escritos de Polo y de sus émulo (a propósito de Huiracocha) y que ha sido combatida por Garcilaso (a favor de Pachacámac). Además, podemos notar en el capítulo 14 que Cuniraya tiene efectivamente un padre y, en el capítulo 2, lo encontramos (a Cuniraya) que enseña las técnicas agrícolas y distribuye sus características a los animales (que existían ya). [Todo este capítulo, tal vez el más aculturado del Manuscrito, imita el lenguaje de la evangelización. Se atribuye a Cuniraya «Huiracocha» los atributos del Dios de los cristianos, reflejo quizás del sincretismo semi oficial].

67 [En nuestra traducción francesa, traducimos *amauta cay* por «savoir»; justificamos la glosa «astucia» en la Introducción a la edición castellana (Taylor, G.: *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 1987, p. 23)].

68 Extraña que ni Arguedas ni Trimbörn hayan tomado en consideración la glosa marginal de *llactacuna*: «significa ydolo» que figura en el fol. 94r del capítulo 24 y los otros contextos como, por ejemplo, el capítulo 2 donde *huaca* ha sido agregado a *llacta* para clarificar su sentido (probablemente para Avila mismo). *Llacta* representa al mismo tiempo la comunidad, el lugar donde reside y el «dios protector» local de la misma manera que un nombre único designa los tres elementos: los pachacámac, el territorio de los pachacámac y el dios Pachacámac. Las traducciones de Trimbörn, «(alle) übrigen Orte aber schätzte er in seiner grossen Weisheit gering» (en su gran sabiduría, estimaba que (todos) los otros lugares eran de poca importancia) y de Arguedas, «[a] los otros pueblos, haciendo una y otra cosa, los subyugó», no parecen corresponder al sentido general del pasaje.

/continuación del fol. 98v. /

capi/o/ 29

*Ymanam huc yacana sutioc hanac pachamanta huraycumun yacocta /fol. 99r./
hupyaipac chaymantari huaquinin coyllorcunactahuanmi Rimason yma
sutintahuanpas.*

Cay yacana ñiscanchicsi lllamap camaquin⁶⁹ çielo ñicta chaupicta purimon – ñocanchic runacunapas rionchicmi ari yanalla hamocta – chaymanta chay yacana ñiscanchicsi mayo hucocta purimon – ancha atonmi ari – yanayaspas çielo ñicta yscay ñaiiyoc concanpas ancha hatun captin hamun – caytam runacuna yacana ñincu – chay yacana ñiscanchicsi ña huc runap cussinpi venturan⁷⁰ captin pay sauva hurmamuspa mayquin pucyollamantapas yacucta vpyac – chaysi chay runa ancha millhua sapa ñitimuptin chay millhuanta huaquinin runaca tirac – cay ricochicuysi tuta cac – ynaspas cayãti⁷¹ pacha pacarimuptinca chay millhua tirascanta ricuricuptinsi chay millhuaca ancaspas yuracpas yanapas chumpipas ymaymana ricchaccuna millhuas tacu tacu cac – caytas canan mana llamayoc caspapas tuylla ranticuspa pachan ruscampi tirascampi muchac carcan – ña muchaspas huc china llamacta horcontauan ranticoc – chay rantiscallanmantas ñahca⁷² yscay quimça huaranca llamamanpas chayac – cay ñiscanchictaca ancha ahca⁷³ runactas ñaupi pacha cay tucoy Proui/a/pi⁷⁴ yna ricochicorcan – cay yaca⁷⁵ ñiscanchictacsi chaupi tuta mana pipas yachaptin mama cochamanta tucoy yacocta vpyan – mana vpyaptinca hutcallas tucoy ynantin mundocta⁷⁶ pampahuahhuan⁷⁷ – cay yanaca⁷⁸ ñiscanchicipi aslla yanalla ñaupacnin – chaytam, yutum ñincu – chaymantari cay yacanatacsi huahuayoc – huahuanpas ñoñocuptinsi rihcan – chaymantam quimça coyllor checalla rin – chaytam, condormi /fol. 99v./ ñincu – ytatacmi⁷⁹ suyuntuytapas guamantapas – chaymantam chay cabrillas ñinchic⁸⁰ chaytam⁸¹ atuchaccama hamuptinca, canan

69 Variante de *camacnin* /kama-q-nin/. Es posible que *q* no haya existido como consonante final del protoquechua, puesto que, casi siempre, puede recibir como forma alternativa sufijos insólitos después de una consonante: /kama-q/ = /kama-qi/. [La terminación *-qqe* /qi/, que predominaba en el quechua colonial, subsiste en algunos dialectos modernos].

70 Hisp. *ventura* + sufijo posesivo *-n*.

71 = *cayãtin* /qayantin/.

72 = *ñachca* */ñaçqa/.

73 = *achca*.

74 = *Prouinciapi* (hispanismo).

75 Lapsus = *yacana*.

76 Hisp. *mundo* + *-cta* 'acusativo'.

77 = *pampahuachhuan* /pampa-wa-chwan/ «nos sepultaría». En este texto, *h* representa frecuentemente *ch*, cf. *ahca*, *ñahca*, *pihca*, etc.

78 Metátesis de *yacana*.

79 El contexto muestra que se trata de *ynatacmi* /hina-taq-mi/.

80 Probablemente *ñiscanchic* «dicho por nosotros».

81 Se ha tachado *ancho*.

huata pocoymi cason ñincu – huaquinin coyllur muyo muyolla hamuctam, pihcaconqui ñispa ñincu – huaquin coyllormi ari ancha atuchac ca/ma/ amon – chaytam canan, pocohuarac villcahuarac canchohuarac ñispa sutiachinco – cay caycunactas ñaupapacha, cayca camacmi ruracmi ñispa runacuna huaquinillan muchac carcan – huaquinin ric⁸² cay ñiscanchic huacacunacta, caymantas astauan yallichisac ñispas cay coyllorcunacta muchac carcan ña sicamuptin mana asllapas puñospa – cay chicallactam yachanchic.

Capítulo 29

[Vamos a contar] cómo [una mancha negra]⁸³ llamada Yacana baja del cielo para beber agua; hablaremos también de las otras conformaciones celestes⁸⁴ indicando el nombre de cada una de ellas.

La [mancha negra] que llamamos Yacana, el *camac*⁸⁵ de las llamas, camina por en medio del cielo. Nosotros los hombres la vemos cuando llega toda negra. Se dice que la Yacana anda en medio de un río⁸⁶. Es de veras muy grande. Viene por el *cielo* poniéndose cada vez más negra. Tiene dos ojos y un cuello muy largo. Ésta es [la mancha negra] que los hombres llaman Yacana. Se dice que la Yacana solía beber el agua de cualquier manantial y, si un hombre en su suerte tenía *ventura*⁸⁷, caía sobre él.

82 Para Trimborn se trata de un error de transcripción: «huaquinin ric statt huaquininri» (huaquinin ric en vez de huaquininri).

83 [En nuestras traducciones de 1974-76, 1980 y 1987, definimos la Yacana como «estrella» o «constelación». Sólo en 1987, durante una investigación lingüística realizada en Laraos, la «curiosa» de la comunidad, Felicita Chipana Curi, nos describió una «sombra negra en forma de llama» sin atribuirle un nombre específico. También indicó dos estrellas conocidas como *llamap ñawin* (los ojos del llama). Según Doña Felicita, que tenía 75 años en 1987, hay otra mancha en forma de Sapo].

84 [La designación *quyllur* se refiere no sólo a las estrellas individuales sino también a los conjuntos (constelaciones) y las manchas oscuras que parecen representar figuras].

85 Ya explicamos en la presentación las significaciones que atribuimos al término *camac*: se trata de la «ánima por la cual vivimos» de Santo Tomás y del prototipo de la especie que anima, sostiene y protege de Polo, Acosta, Cobo y Murúa. Según Trimborn, Yacana es una forma dialectal de Chakana, la Constelación de Orión. En la descripción de Polo, la constelación Urcuchillay desempeña el papel atribuido aquí a la Yacana: «Y assi los Ouejeros hazian veneraciõ y sacrificio a vna estrella que ellos llaman, Urcuchillay, que dizen es vn carnero de muchas colores, el qual entiende en la conseruaciõ del ganado, y se entiende ser la que los Astrologos llaman Lyra. Y los mismos adoran a otras dos que andan cerca della que llaman, Catuchillay Urcuchillay. Que fingen ser una oueja con vn cordero» (Lic. Polo de Ondegardo, cap. I De las huacas I Idolos en *Confessionario para los curas de Indios*, [Lima 1585], Sevilla 1603.). Cobo desarrolla esta descripción y habla de «otras dos pequeñas que tiene debajo a manera de T, decían ser los pies y la cabeza; y estos también hacían veneración a otra que anda cerca desta y la llaman *Catachillay*, que también es algo grande, y a otra más pequeña que anda junto a ella; las cuales fingían que era un *llama* con su cordero que procedían del *Urcuchillay*» (Cobo, Lib. XIII, cap. vi, p. 159).

86 La Vía Láctea.

87 Nos parece que el empleo del hispanismo *ventura* repite el sentido de «buena suerte» expresado por *cussinpi*; tal vez una traducción más precisa sería: «si un hombre es favorecido por la suerte».

Mientras que [la Yacana], con su enorme cantidad de lana, aplastaba al hombre, otros hombres arrancaban su lana. Este fenómeno sucedía de noche. Al amanecer del día siguiente veían la lana que habían arrancado. Esta lana era azul, blanca, negra, parda; había toda clase⁸⁸ de lana mezclada. Si no tenía llamas, [el hombre afortunado] compraba⁸⁹ algunas sin tardar y adoraba en el lugar donde [sus compañeros] habían visto [a la Yacana] y arrancado [su lana]. Compraba una llama hembra y un macho. A partir de sólo estas dos, [sus llamas] llegaban a ser casi dos o tres mil. Antiguamente, esto sucedió a muchísimos hombres de todas estas *provincias*. A media noche, sin que nadie lo sepa, esta Yacana bebe toda el agua del mar. De no hacerlo, inmediatamente [el mar] nos inundaría [a nosotros y] al *mundo* entero. Sabemos que dan el nombre de Yutu (*Perdiz*) a una pequeña [mancha] negra que precede a la Yacana⁹⁰. Según la tradición, la Yacana tiene un hijo. Cuando su hijo mama, [la Yacana] se despierta. También hay tres estrellas que andan en línea recta⁹¹. A éstas les dan el nombre de Cóndor; de la misma manera, [llaman a otras constelaciones] Suyuntuy [*Gallinazo*] y Huamán (*Halcón*)⁹². La gente cuenta que, cuando [las estrellas] que llamamos las *Cabrillas* aparecen todas muy grandes, va a ser un año muy fértil para ellos⁹³. Cuando

88 [En el dialecto contemporáneo de Inkawasi (Ferreñafe), *rikêaq* significa «color» y *riqchaq* «clase, variedad, diversidad». González Holguín define Rikchhay /rikch'ay/ por «Color, o haz de cualquiera cosa, rostro, o imagen, o figura». Es interesante que en el *Diccionario Castellano Kechwa Castellano* del dialecto actual de Ayacucho, Perroud y Chouvenec reproduzcan una grafía que refleja las distinciones semánticas del ferreñafano: *Imaimana riqchaq* «Toda clase de, todas las clases de» (p. 148)].

89 Por tratarse de los tiempos antiguos, una traducción más exacta sería «hacía trueque para conseguir unas».

90 [Según Felicita Chipana Curi, al pie de la Cruz hay una mancha negra que se conoce como Ushuta (*Perdiz*)].

91 Trimborn traduce *checalla* por «immer so viele» y Arguedas por «casi juntas». Pensamos que se trata más bien de *checcalla*, que González Holguín traduce por «cossa derecha» y que volvemos a encontrar en el término *checcachachini* «hazer passar, o yr derecho a donde va, o yr de largo sin parar ni detenerse». Además, el verbo *checcacha-* aparece varias veces en el capítulo 2 con el sentido de «dirigirse a» (*ir derecho a*).

92 La forma trunca del enunciado crea cierta ambigüedad. Trimborn considera que Suyuntuy y Huaman son nombres alternativos de la constelación Cóndor. Si atribuimos al acusativo el sentido de «refiriéndose a» habitual en este tipo de construcción, la traducción literal sería: «Refiriéndose a éstas, dicen: 'Es el Cóndor'. De la misma manera se refieren al Gallinazo y al Halcón». Los sufijos modales de *chaytam* y de *y[n]atacmi* indican que se trata efectivamente de enunciados separados. Nos parece probable que el narrador se refiera aquí al fenómeno señalado por los cronistas: «generalmente todos los animales y aues que ay en la tierra, creyerō que ouiesse vn su semejaēte en el cielo, a cuyo cargo estaua su procreacion y aumento» (Polo de Ondegardo, De las huacas I Ydolos en *Confessionario para los curas de Indios*, [Lima 1585], Sevilla 1603.).

93 Casi todos los cronistas han señalado la importancia que los indios atribuían a la constelación Las Cabrillas, llamada por Arriaga y otros: *Oncoy* y por Polo y sus imitadores: *Collca*. Según el *Expediente de Chupas*, los indios adoraban Las Cabrillas «porque les da ganado» (Duviols, Pierre: «La visite des idolâtries de Concepción de Chupas, Pérou 1614», *J.S.A.*, 1966, p.504). Cobo que, como Polo, conoce Las Cabrillas bajo el nombre de *Collca*, les atribuye una función primordial entre las estrellas puesto que, según los indios, eran el origen de todos los prototipos:

aparecen todas pequeñas habrá entonces mucho sufrimiento. A otra constelación, que aparece en forma de círculo, le dan el nombre de Pichcaconqui. Hay otras estrellas que aparecen todas muy grandes. A éstas les dan el nombre de Pocohuarac, Huillcahuarac y Canchohuarac. Se dice que, en tiempos antiguos sólo una parte de los hombres adoraba a estas [estrellas] por creer que animaban y formaban [a los hombres y las cosas]⁹⁴. Los demás hombres decían a propósito de estos *huacas* que, según la tradición, el hecho de adorarlos los haría prosperar⁹⁵ y, por ello, adoraban a estas estrellas permaneciendo sin dormir la noche en que aparecían. Esto es todo lo que sabemos.

«afirmaban que [de Collca] salieron todos los símiles, y que della manaba la virtud en que se conservaban, por la cual la llamaban madre y tenían universalmente todos los *ayllos* y familias por *guaca* muy principal; conocíanla todos, y los que entre éstos algo entendían, tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de las otras estrellas; pero no se servían della de otra cosa, ni trataban de otra virtud que tuviese; y con todo eso, le hacían grandes sacrificios por todas las provincias» (Cobo, *op. cit.*, Lib. XIII, cap.vi, p. 159).

- 94 [Es posible que haya interferencia aquí entre los valores espirituales antiguos y las «pláticas» de los evangelizadores, ya que la combinación *camacmi ruracmi* evoca los himnos aculturados (o, más bien, manipulados) atribuidos a fuentes precolombinas (véase Duviols P. y Itier C. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*, Cusco 1993). Además, el culto de las estrellas era uno de los temas preferidos de los extirpadores de idolatría].
- 95 Este pasaje, aparentemente oscuro, se comprende más fácilmente si se refiere a Cobo: «Las demás estrellas eran veneradas de sólo aquellos que juzgaban tener dellas necesidad, conforme a los oficios que les atribuían, y ellos no más las conocían y tenían cuenta con ellas y les ofrecían sacrificios»; es decir, los que como los propietarios de llamas adoraban Urcuchillay (o, en el Manuscrito de Huarochirí, la Yacana); Cobo prosigue: «y los otros no, ni lo tenían por precepto obligatorio». El factitivo *-chi-* de *yallichisac* crea un problema de interpretación. He aquí la versión de Trimborn: «andere verehrten diese Sterne in der Absicht, die genannten Waq'a dadurch deutlicher hervortreten zu lassen» (otros adoraban estas estrellas con el fin de hacerlas aparecer de manera más nítida). *Caymantas astauan yallichisac* significa literalmente: «se dice que a causa de esto haré aventajar más» [el objeto sugerido por el contexto es probablemente la propiedad del que rendía el culto, propiedad cuya protección especializada incumbía a la constelación-prototipo].

SUPAY*

Introducción

La lectura de un artículo de Pierre Duviols «Camaquen, Upani: Un concept animiste des anciens Péruviens»¹ nos ha permitido reorientar las investigaciones que estábamos realizando sobre el origen del término *supay*. El punto de partida de estas investigaciones fue otro estudio de Duviols, el párrafo sobre «Le démon européen et le Zupay péruvien» incluido en su libro *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*².

Como observó Duviols, «à l'époque de la conquête, ou peu après, il est clair que Zupay existait en tant qu'esprit, mais qu'il était loin d'être le seul»³ (*La lutte ...*, p. 37). Nos pareció interesante tratar de descubrir por qué la Iglesia colonial escogió, entre todos los *hapiñuñu*, *achacalla* y otros espíritus citados por los autores de la época, precisamente *Zupay* para representar al Demonio, Satanás, enemigo de Dios y de la raza humana.

Los primeros cronistas atestiguan que *Zupay* fue el nombre dado por todos los peruanos al demonio; se puede observar cierta evolución en la universalidad del concepto de *Zupay* que se destaca de tres crónicas citadas por Duviols (*La lutte...*, Nota 55, p. 37). Los primeros agustinos quedan maravillados ante el gran terror que inspira el demonio («que ellos llaman Zupai»), las huacas y los ídolos, categorías que, aparentemente, todavía no se habían confundido a mediados del siglo XVI⁴. Según Cieza de León, el demonio, para mejor propagar sus falsas doctrinas sobre el mundo después de la muerte, «tomaba la figura de algunos de los principales que ya era muerto, y mostrándose con su propia figura y talle tal cual él estuvo en el mundo, con apariencia de servicio y ornamento, hacía entenderles que estaba en otro reino alegre

* Artículo publicado en *Amerindia* 5, París 1980.

1 *Estudios Americanistas I*. Homenaje a A. Trimborn. Hartmann (R.) - Oberem (U.) ed. St. Augustin, 1978.

2 IFEA, Lima, 1972.

3 «[E]n la época de la conquista, o poco después, está claro que Zupay existía como espíritu, pero estaba lejos de ser el único».

4 «Relación de las Idolatrías en Huamachuco por los primeros Agustinos ... », *C.L.D.H.P.*, Serie I, Vol. XI, Lima 1918, p. 17.

y apacible, de la manera que allí lo vían»⁵. Y agrega: «Ver al demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda sino que lo ven; llámanle en todo el Perú Sopay»⁶. Finalmente, Garcilaso, que escribe un medio siglo después de los primeros agustinos, niega con vehemencia las connotaciones demoníacas asociadas con el nombre del dios Pachacámac que los españoles asimilaban al diablo: «la intención de los indios nunca fué dar este nombre al demonio, que no le llamaron sino Zupay, que quiere decir diablo; y para nombrarle escupían primero, en señal de maldición y abominación; y al *pachacamac* nombraban con la adoración y demostraciones que hemos dicho»⁷.

Este pasaje muestra la eficacia de la propaganda de la Iglesia cuya política oficial asimilaba las huacas a los demonios; el origen de éstos fue explicado a los nuevos cristianos en el primer libro publicado en Lima, el «Catecismo Mayor» bilingüe que formaba parte de la *Doctrina Cristiana* de 1584. Los demonios son los malos ángeles que, guiados por su jefe Satanás, han sido desterrados al Infierno (*ucupacha*); un paréntesis define a estos malos ángeles como «los q(ue) llamamos Demonios o Diablos» (*chay mana alli Angelcunactam çupay ninchic* en quechua; *vca yanca Angelcúnapi çupayu Diablo sutini*, en aymara)⁸.

No parece caber duda de que una categoría de espíritus llamados *supay*, capaces de inspirar el terror, ya formaban parte del mundo espiritual andino antes de la llegada de los españoles. Su utilización con fines doctrinarios por la Iglesia de la conquista, ha ocultado lo que habría podido ser su verdadera significación original. Por eso, hemos intentado una investigación filológica para ver si es posible aclarar al menos algunos aspectos del semantismo precristiano de este término.

I.- Supay en los léxicos coloniales

Los léxicos de la primera época colonial muestran la misma evolución del sentido de *supay* que ilustran los cronistas. Santo Tomás (1560) define *çupay* como «angel, bueno, o malo»⁹, así como «demonio, o trago de casa»; *çupayasca* (/supay-ya-şqa/ «transformado en *supay*») se traduce por «demoniado». Ya en 1560, encontramos la expresión *çupaypa guacin* (la casa del *supay*), que Duviols, entre otros, considera un neologismo (Duviols, P.: *La lutte...*, p. 38); se traduce por «infierno lugar del demonio». En el Vocabulario anónimo de 1586, el aspecto angélico positivo

5 Cieza de León (P.). *La crónica del Perú*, Madrid 1962, p. 186.

6 *Ibid.* p. 187.

7 Garcilaso de la Vega (El Inca) *Comentarios reales de los Incas*, B.A.E. t. CXXXIII, Madrid 1963, p. 44.

8 *Doctrina Cristiana*, Los Reyes 1584, p.33.

9 Santo Tomás, Domingo de: *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú*, [Valladolid 1560], Lima 1951, p. 279.

de *supay* ya ha desaparecido. Se define *zupay* como 1) «demonio»; 2) «fantasma»; 3) «la sombra de la persona» (p. 32). Como de costumbre, González Holguín es mucho más prolijo. *Supay* (*çupay*) sigue siendo «el demonio» pero «la sombra de persona, o de animal» corresponde a una forma emparentada: *çupan*, a la que sigue el ejemplo: *çupan nichic* (*sic*) «nuestra sombra». Una serie de expresiones derivadas de *çupa* (/supa/) o de *çupay* (/supay/) se refieren al estado de «poseído» o a la persona «que se conduce como se fuera poseíd[a]». Así, /supay/ seguido de una marca «evolutiva» verbalizadora /-ya-/ («hacerse, llegar a ser») produce *çupayani* (lit. «me vuelvo *supay*») que Holguín traduce: «Hazerse muy malo como un demonio». *Çupaypa yaucusccan* (lit. «penetrado por el *supay*») es «el endemoniado», es decir: «el poseído». *Çupay niyoc* (/supay-NIyuq/ «el que posee al *supay*» pero, al mismo tiempo, «el que es protegido por o que recibe la fuerza animadora del *supay*») y *çupaypa çamaycuscan* («el que recibe el soplo del *supay*, el que ha sido inspirado por el *supay*») se glosa por «el que tiene familiar, o habla con el demonio». Finalmente, se presenta *çupay çupay* como sinónimo de *tapia* «visión, o duende, o fantasma» (González Holguín, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* [Lima 1608], Lima 1952, p. 88).

Los léxicos del Anónimo de 1586 y de González Holguín son redactados en la lengua general «oficial», *koiné* cuya pureza era garantizada por la vigilancia de las autoridades eclesiásticas a fin de que ningún elemento del dogma cristiano fuera divulgado sin respetar el punto de vista ortodoxo.⁴ De esa manera, creían que, al mantener la tradición unitaria de la lengua imperial de los incas, estaban promoviendo sus propios intereses. Santo Tomás interpreta un dialecto que, según parece, tenía el valor de una «lengua general» en la región de la costa central en la época de la conquista. Su *Lexicón* es de una importancia primordial para los que desean analizar el pensamiento religioso andino quitándole su superestructura cristiana.

Si analizamos el conjunto de las definiciones de *supay* proporcionadas por los antiguos léxicos, podemos destacar los matices siguientes: (1) el sentido oficial de «demonio»; (2) «fantasma»; (3) «sombra» (en este último caso, encontramos al lado de *supay* la forma *supan*). La glosa «demonio» es confirmada por el testimonio de los cronistas que acabamos de citar. El aspecto de ángel bueno que caracteriza al *supay* en la definición de Santo Tomás no representa necesariamente un cuarto sentido ya que el demonio andino, aún hoy, no es de ninguna manera un personaje exclusivamente negativo. Puede castigar, pero es también capaz de mostrarse generoso. El aspecto «trasgo» aparece a menudo en el folclore hasta el día de hoy. Tal vez corresponda a una asimilación a los otros espíritus que pueblan el mundo andino.

II.- Supay en los vocabularios contemporáneos

En la literatura cristiana en lengua general de los siglos XVI y XVII, el término *supay* traduce el concepto de «diablo», de «demonio». Este sentido es también el más divulgado en los diccionarios contemporáneos. Se encuentran definiciones tradicionales en las obras del Padre Lira (1944, dialecto del Cusco)¹⁰, de Guardia Mayorga (primera edición 1959, dialecto de Ayacucho)¹¹, de Perroud y Chouvinc (1970, dialecto de Ayacucho)¹², de Swisshelm (1972, dialecto de Huaraz, Ancash, = *supee*)¹³. Es también el sentido atribuido a este término en el conjunto de los diccionarios publicados en 1976 por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP)¹⁴, así como en el de Adelaar (dialecto de Tarma)¹⁵. Sólo en el diccionario IEP *Cajamarca-Cañaris* no figura el vocablo *supay*. En su lugar, encontramos *shapinku*, término que también se encuentra en el diccionario IEP *Ancash-Huaylas* y en el dialecto de Chachapoyas¹⁶.

Se puede observar que, hasta en los dialectos que conocen la transformación fonética */s/ > /h/, se conserva la grafía tradicional de *supay*. Así, el hecho de ser un término derivado de la lengua general llega a ser evidente. Perroud y Chouvinc reproducen las definiciones de González Holguín, lo que nos autoriza a dudar de su carácter específicamente «ayacuchano». Es interesante notar que la tradición lingüística propagada por la Iglesia (rezos, himnos, fórmulas de confesión, etc.) perpetúa, aún en dialectos tan «anómalos» como el chachapoyano, excepciones a las normas léxicas y fonéticas locales. Por eso, para estudiar el sentido profundo de *supay*, es necesario analizar las formas emparentadas que la comparación dialectal nos permite identificar. El alejamiento de la norma establecida por la lengua general garantizaba la supervivencia de matices no contaminados por la cultura impuesta.

El Anónimo de 1586 señala «sombra» como una de las posibles traducciones de *Zupay*. Encontramos en Holguín: *çupan*, y en Jesús Lara y el Padre Lira: *supa*, con el mismo sentido. En el diccionario IEP *Ancash-Huaylas*, *hupani* (sinónimos: *arwaa*, *llantu*, *waani*) es la «Sombra, de persona o animal a la caída del sol» (Parker; Chávez

10 Lira, P. J. A.: *Diccionario Khechuwa-Español*, Tucumán 1944, p. 939.

11 Guardia Mayorga, C. *Diccionario Kechwa-Castellano Castellano-Kechwa*, Lima 3a. ed., 1967, p. 124.

12 *Diccionario Castellano Kechwa Castellano*, Seminario San Alfonso - Santa Clara, p. 163.

13 Swisshelm, G. *Diccionario del Quechua de Huaraz*, Estudios Culturales Benedictinos, Huaraz, 1972, p. 127.

14 Cusihamán G., A.: *Diccionario Quechua: Cusco-Collao*; Cerrón-Palomino, R.: *Diccionario Quechua: Junín-Huanca*; Park, M., Weber, N., Cenepo S., V.: *Diccionario Quechua: San Martín*; Parker G. J., Chávez, A.: *Diccionario Quechua: Ancash-Huailas*; Quesada C., F.: *Diccionario Quechua: Cajamarca-Cañar*; Soto Ruiz, C.: *Diccionario Quechua: Ayacucho-Chanca*.

15 Adelaar, W.: *Tarma Quechua: Grammar, Texts, Dictionary*, Lisse 1978.

16 Taylor, G.: *Diccionario normalizado y comparativo quechua: Chachapoyas-Lamas*, París 1979, p. 162.

1976: 68). En este mismo dialecto, *hupay* (variante fonética local de *supay*) se define como «alma, espíritu». Sus sinónimos son *supay*, *naya*, *haani*. En el diccionario del quechua de Huaraz de Swisshelm, *hupee* se traduce por «espíritu, alma, fantasma» (Swisshelm 1972: 33).

La asociación de *supay* con la idea de la muerte se ve claramente en las dos entradas léxicas *supapaay* «morir» (IEP *Junín-Huanca*, p. 122) y *supayya*- «to die, become poor» (Adelaar, W., *Tarma Quechua: Grammar, Texts, Dictionary*, p. 477). Es posible que el sentido general asociado con el término cultural *supay* en el mundo andino actual haya contribuido a la modificación del sentido primitivo de esta raíz (**/supa-/*), pero nos parece evidente que el concepto básico de *supayya*- «transformarse en *supay*» es efectivamente el de «transformarse en muerto, sombra, fantasma».

Para mejor apreciar este aspecto del término, es necesario considerar lo que significaba el culto de los muertos para los antiguos peruanos.

III.- Del culto de los muertos al pacto diabólico

Varios textos de los siglos XVI y XVII nos informan sobre las creencias de los indios acerca de la muerte. El Manuscrito quechua de Huarochirí, los escritos de Arriaga, de Cobo, las *cartas annuas* de los misioneros nos muestran los cuidados prodigados por los parientes para garantizar que un muerto no conociera ni el hambre ni la sed en el otro mundo. En los velorios acompañados de bailes y cantos rituales esperaban el regreso de los muertos recientes, los que erraban entre los vivos en los lugares que les eran predilectos y quienes, después de participar en la fiesta que les era dedicada, iban a separarse de ellos para siempre. Nada indica un miedo excesivo con respecto a esos parientes muertos. En el capítulo 27 del Manuscrito de Huarochirí, una viuda recrimina de manera muy poco respetuosa a su marido difunto que había atrasado la visita a sus familiares que, según la costumbre de la comunidad, debía cumplirse a cinco días después de su muerte. Se profesaba una veneración especial al antepasado común de la comunidad que, según sus creencias, «animaba» a sus descendientes. No cabía duda de que, si los parientes cercanos se descuidaban de su culto, el difunto podía molestarse y tornarse peligroso. Así, veremos la obstinación de los indígenas en seguir observando los ritos mortuorios no obstante la prohibición por parte de la Iglesia. Según ésta, esos muertos, no bautizados, destinados al infierno sin esperanza de redención por el I^o Concilio de Lima¹⁷, se habían convertido en ‘condenados’; así, sus apariciones en este mundo sólo podían ser las del demonio. Hemos visto el asombro de Cieza de León ante la importancia de este fenómeno (v. *Introducción*).

17 Duviols, P. *La lutte...*, p. 39 § *L'Image de l'Enfer*.

Las tradiciones relativas a la trayectoria seguida por el alma desde el momento en que salía del cuerpo diferían según la comunidad. Según Cobo, «[a]lgunos creían que, salida el alma del cuerpo, si había vivido bien, se hacía estrella, y que de allí procedían todas las del cielo, y que allí gozaban de gloria. Y si la vida había sido mala, iba a cierto lugar donde tenía pena perpetua; la cual dónde y cómo se la daban también discrepaban, y cada uno fingía lo que quería [...]. Otros tenían que las ánimas que salían de los cuerpos de unas partes, venían a nacer en otras, y que cuando del todo saliesen de esta vida (que fin afirmaban que ha de tener el mundo) recibirían gloria o pena, según sus méritos. Otras naciones pensaban que las ánimas de los difuntos se quedaban en este mundo, y que unas veces tenían gozo, y otras eran afligidas, y andaban vagas y solitarias, padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio; y que ellas o sus fantasmas solían visitar a sus parientes y a otras personas, en señal que habían de morir o les había de venir algún mal; y por esta razón de creer que las ánimas tenían hambre, sed y otros trabajos, ofrecían en las sepulturas comidas, bebidas, ropa y otras cosas, para que aprovecharan a los difuntos; y por esto tenían tan especial cuidado de hacer sus aniversarios»¹⁸.

Así, no debe sorprender que el culto de los muertos, preocupación que obsesionaba a la Iglesia colonial, haya engendrado demonios. A causa de una Iglesia que sólo pensaba en la salvación de las almas cristianas, las almas de los «gentiles», que vagaban por los lugares que habían frecuentado durante su vida, se encontraban privadas de los cuidados que solían prodigarles aquellos cuyo deber era hacer menos penosa su transición hacia otro mundo. Consecuentemente, sufrían «hambre, sed, frío, calor y cansancio». Forzosamente, se volvían malas y se confundían con esa otra categoría de *almas*, importadas de Castilla, errantes ellas también, las almas de los *condenados*, los que habían muerto en el pecado, los que habían establecido pactos con el diablo, concepto que incluía en el pensamiento de la Iglesia colonial a todos los que seguían practicando los cultos autóctonos.

IV.- Hupaymarca

Los cronistas están de acuerdo en atribuir a los Indios una creencia en una vida eterna. Los procesos de idolatría en la Sierra Central nos han proporcionado detalles acerca de esas creencias en algunos documentos citados por A. Torero¹⁹ y P. Duviols («Camaquen, Upani...»). Así, según uno de los testigos citados en el trabajo de Torero,

18 Cobo, Pe B. *Historia del Nuevo Mundo*, B.A.E. Madrid, 1964, Lib. XIII, cap. III, p. 154.

19 Torero, A. *El quechua y la historia social andina*. Lima 1974, p. 110. Pasaje basado en documentos proporcionados por L. Huertas procedentes de los archivos del Arzobispado de Lima (Cajatambo 1656).

el período de sufrimiento que tenían que enfrentar las almas en este mundo duraba un año. Luego, partían hacia sus *pacarinas* (/paqarina/ 'lugar de origen mítico de la comunidad') para un descanso aparentemente eterno. En el caso evocado por Torero, las almas se dirigían a su *upaimarca* de Titicaca y de Yaromarca, lugar de nacimiento del sol y de Liviach (* /libyaq/ < /lipyaq/ < /llipyaq/ 'el que brilla'?) 'el Rayo', antepasados absolutos. Para llegar a su *pacarina*, pasaban por un puente de cabellos, tradición también señalada por Hernández Príncipe, quien agrega que unos perros facilitaban su pasaje y que iban a descansar en unos campos elíseos donde se encontraban sus antepasados²⁰. Ese *Upaimarca*, cuya terminación *marca* indica claramente su pertenencia a un dialecto quechua I de la Sierra Central, corresponde al *Zamayhuaci* «*casa de descanso*» donde Arriaga ubicaba el lugar del descanso eterno de las ánimas²¹.

Arriaga se refiere a la experiencia de los visitantes de idolatrías que recorren la sierra y afirma que, según una creencia errónea corriente de los indios, las almas de todos los que mueren van a una tierra llamada Ypamarca que se podía interpretar como «tierra muda» o «de los mudos»²². La traducción proporcionada por Arriaga indica que la forma correcta de este término debe ser Upamarca; *upa*, que generalmente se traduce por «sordo» o «mudo» o por la asociación de estos dos conceptos y, consecuentemente, por «idiota», está vinculado sobre todo a la noción de 'silencio' que volvemos a encontrar en la raíz *upalla*- 'callarse'. Sin embargo, es probable que Arriaga, cuyo conocimiento del quechua ha sido puesto en duda (Duviols: *La lutte...*, p. 172), confundía una forma *upamarca* o *upaymarca*, a la que correspondía un sentido bien específico en un dialecto del centro, con una forma homófona de la Lengua General. La transformación /s/ > /h/ es un fenómeno corriente en la mayoría de los dialectos del Quechua I, sobre todo en posición inicial. El paso de /h/ a cero en posición inicial es también habitual en los dialectos del norte de esa misma zona²³. En el caso que analizamos aquí, se trata sea de la aspiración de */s/ inicial sea de su eliminación total. Como los cronistas españoles indicaban la aspirada inicial de manera poco sistemática, la cuestión queda abierta. Por ejemplo, encontramos en el texto citado por Duviols («Camaquen, Upani...») el término *upani* que corresponde a *hupani* en el diccionario IEP *Ancash-Huaylas*.

20 Hernández Príncipe, Lic. R. «Mitología Andina. Idolatrías de Recuay 1622», *Inca 1*, Lima 1923, p. 41.

21 Arriaga, Pe J. «Extirpación de la Idolatría del Pirú» en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, B. A. E. t. ccix, p. 216: «y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuaci, que quiere decir casa de descanso...».

22 *Ibid.*, p. 220. «Común error es de todos los pueblos de la sierra que se han visitado que todas las almas de los que mueren van a una tierra que llaman Ypamarca, que podemos explicar a la tierra muda o de los mudos, como dice la frase poética latina *Regio silentum*».

23 Torero A. «Los dialectos quechuas», *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, v.2, n° 4. Lima 1964, p. 453-6.

Así, Upaimarca (/upay-marka/ ~ /hupay-marka/) ya no sería una derivación de Upamarca, la ‘tierra del silencio’, sino de Supaymarca, la tierra del *supay*, del alma de los muertos, de las sombras. Por eso, se puede también suponer que *Çupayguaci*, ya citado por Santo Tomás en 1560, no sea necesariamente un neologismo sino un término tradicional transformado por la aculturación religiosa. Una modificación ideológica ha convertido ‘la casa de las ánimas de los muertos, la casa de las sombras’ en ‘casa del diablo’²⁴.

V.- Upani y Camaquen

Entre los textos citados por Duviols («Camaquen, Upani...», p. 136), hay uno que posee un interés específico para el tema que estudiamos aquí. Se trata de una fórmula recitada por el curandero que intenta hacer reintegrar al cuerpo del enfermo el «alma», la «sombra», cuya desaparición fue provocada por la magia de sus enemigos. La huida del «alma» ha tenido como consecuencia lógica la enfermedad de la víctima. El texto posee un valor filológico manifiesto ya que se trata de uno de los primeros ejemplos –si no el primero– de un enunciado completo en un dialecto Quechua I. He aquí el texto quechua: *Camaqueni upani varcosca cutimauny caiman caichuy camacuy, tarcuy y tacuy*. La traducción que lo acompaña es: «*Criador sombra deste que ha*

24 Según Cobo, los Incas «estaban persuadidos a que hay infierno para los malos, y que allí los atormentaban los demonios, a quienes pintaban muy feos y espantables. El lugar del infierno decían estar debajo de la tierra, y que es muy estrecho y apretado, y que los que allá van padecen mucha hambre y sed; y que les hacen comer carbones, culebras, sapos y otras sabandijas asquerosas, y beber agua turbia y hedionda; y que de sólo esto se mantienen las ánimas de los condenados, cuya pena dicen ser perpetua» (Cobo, *op. cit.*, l. XIII, Cap. III, p. 154-5). Esta imagen aterradoramente parece corresponder al Ucupacha (tiempo-espacio que se refiere tanto al ‘interior’ como al ‘inferior’, [en realidad a la parte escondida, invisible, de los objetos o los lugares]) de los primeros léxicos; los condenados serían, sin duda, todos los que habían transgredido las leyes que garantizaban el bienestar y la supervivencia de las comunidades: los adúlteros, los ladrones, etc. Por su parte, Santillán nos informa que: «Lo que comúnmente todos creían y tenían por fe es, que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían todo descanso; y que el que era muerto por justicia o hurtaba, o hacía otros pecados, cuando moría iba al cielo, donde hay fuego, y allí pagaban por ellos» (Santillán, H. de *Relación del origen y gobierno de los Incas en Crónicas peruanas de interés indígena*, B. A. E. t. CCIX, Madrid 1968, p. 112-3). Si los fuegos del infierno evocados por Santillán corresponden a la tradición cristiana, su ubicación en el cielo refleja otro modelo. Lo mismo se puede decir del lugar de descanso supremo de los justos que se situaba debajo de la tierra y que correspondía también al lugar de su origen (es decir: su *pacarina*). La confusión de las creencias asociadas a términos como *cielo*, *origen*, *‘descanso’* (véase § VIII: Samayhuasi), así como la gran variedad de tradiciones de los diversos grupos indígenas nos explica las divergencias de los puntos de vista de los cronistas. Infelizmente, la aculturación religiosa es un fenómeno que afectó a los informantes indígenas de los investigadores eclesásticos desde muy temprano y las semejanzas entre los dos sistemas de infierno y de diablos podrían corresponder a un deseo muy comprensible de tornarse respetables ante los que como detentores del poder forzosamente tenían razón.

salido volved a el alli descansad y sentaos». Es probable que el curandero hable en nombre del enfermo puesto que, aparentemente, el rezo se dirige a un *camac* (/kama-q(i)/), a un *upa* (< */supa/), que llevan sufijos posesivos de 1ª persona. En este caso, el antiguo dialecto de Pariac pertenecería a los citados por Torero («Los dialectos quechuas», p. 468, 4. 1. 1.) que se agregan un apoyo fonético /-ni-/ para eliminar la ambigüedad inherente a la marca posesiva de 1ª persona (indicada por el alargamiento de la vocal final). La traducción castellana traduce *camac*, según la terminología de la religión impuesta, por ‘creador’. *Varcosca* es, sin duda, *yarcosca* (/yarqu-s(h)qa/) ‘salido’ y *cutimauy* debería corregirse por *cutimuy* (/kuti-mu-y/) ‘¡vuelve!’. Así, la primera parte del texto quechua podría interpretarse como: /kamaqi:ni (s)upa:ni yarqus(h)qa // kutimuy kayman/ «Vuélvanse aquí, mi *camac*, mi *supa*, salidos (de mi cuerpo)». En la segunda parte del texto, también muy interesante, la traducción «descansad» sugiere que *camacuy* debe leerse *çamacuy* (/sama-ku-y/). Así, tendremos: /kay-*çaw samakuy, tarquy y ta:kuy/: «Aquí descansen, siéntanse y establézcanse»²⁵.

En un largo pasaje citado por Duviols («Camaquen, Upani...», p. 135), el término *upani* se asocia a *camaquen*²⁶. Desafortunadamente, el texto redactado en un

25 [No analizamos la segunda parte del enunciado en nuestro artículo de 1980. César Itier ha publicado un excelente estudio de los rezos quechuas de Cajatambo con versión paleográfica y traducción: «La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo» en el *Boletín del IFEA* 1992, 21 (3): 1009-1051]. Itier proporciona una nueva versión paleográfica de este texto: *camaquem upani yarcosca cutimuy cayman/ cay u[çchuy?] çamacuy tarcuy y tacuy* que interpreta como: *Kamaquin upani yarqushqa, kutimuy kayman, kayçaw (?) samakuy, tarkuy y taakuy*. Su traducción es: Animo que le dabas vida y has salido dél, vuelve, descansa acá (?), siéntate y quédate sentado].

26 Se notará que, tanto en los léxicos como en las definiciones proporcionadas por los informantes de los *extirpadores*, los términos empleados para traducir *ánima* (la sombra, la fuerza animadora) siempre llevan sufijos posesivos de primera o de tercera persona. Este hecho corresponde a un fenómeno que conocen todos los que realizan investigaciones de campo: la dificultad de conceptualizar ciertas categorías de lexemas disociados de sus «poseedores». Es el caso, entre otros, de los términos de parentesco. Por eso es normal que suceda lo mismo con los términos que significan, de una manera u otra, el *ánima*. Así, las traducciones del «ánima por la qual vivimos» de Santo Tomás: *camaquenc* (/kamaq(i)-n/) ‘el que anima’ y *çamaynin* (/sama-y-nin/) ‘su soplo’ adjuntan sufijos de tercera persona mientras que *songo* (/šunqu/) ‘el corazón, la esencia de un ser humano, el receptáculo, por excelencia, no lo es. [La identificación aculturada de */shunqu/ con la palabra castellana *corazón* ya se encuentra en Santo Tomás: *coraçon de animal; coraçon de la madera*, p. 84. y afecta el desarrollo de las atribuciones físicas y metafóricas asociadas a este término en la literatura popular y erudita. Sin embargo, *shunqu* traduce «barriga» en el dialecto contemporáneo de Ferreñafe y se asimila al interior, la parte noble, la sede de los sentimientos mientras que el corazón físico se expresa por un hispanismo: *kurasun*]. Duviols compara la terminación *-ni* de *upani* con el sufijo de topónimos como Matarani («lugar poblado de juncos») donde *-ni* expresa «la presencia o la abundancia» del elemento representado por el término al que se agrega (Duviols: «Camaquen, Upani...», p. 144). En el caso de Matarani se trata del sufijo aymara *-ni* que significa ‘poseedor de’, el equivalente del quechua *-yuq*. No se debe descartar una posible influencia aymara en una región tan alejada de las comunidades donde hoy día se habla este idioma. Torero indica la importancia de su expansión en la época de la conquista española («Lingüística e historia de la sociedad andina», *Anales Científicos* de la Universidad Nacional Agraria, Lima, 1970, v. VIII, 3-4, p. 237-244). Al compararse esta

castellano poco seguro está lejos de ser completamente comprensible. Se trata de la declaración de uno de los testigos del proceso de idolatrías del pueblo de Otuzco, Cajatambo, de 1656. Se refiere a ciertas hechiceras²⁷ que «en echizos y encantos hacen mal a los hombres y es que cogen sebo y hacen un bulto como una pierna el qual ponen en una callana y le echan coca y chicha y le dan fuego y alli hasen conjuros...». Convocan a la persona que desean matar y le dicen que, en el lugar donde se encuentran, «se aparecio su alma al qual llaman upani o camaquem el qual habla con aquella sombra». La expresión relativa «el qual» que sigue «camaquem» es sin antecedente preciso en el contexto. Si se refiere a «camaquem», se podría deducir que es el *kamaqin* el que habla con la «sombra». Sin embargo, el ritmo general del estilo narrativo sugiere que es la víctima del hechizo quien habla. Tal vez los ritos mágicos ejecutados por los hechiceros les permiten capturar al «alma» o a la «sombra». El texto sigue: «y la echizera aquella dize llorando que ya la mato porque le quiere hacer algun mal y la otra echizera punça la sombra con unas espinas lo qual enbuelben en lana de todos colores y la d(ic)ha lana la echam en la d(ic)ha callana y dizen que alli el alma o el camaquen del que quieren matar [...] le echan sebo y lo entierran en el campo en un hoyo grande y la persona que querian matar empieza a enfermar...». Evidentemente, la víctima reacciona y «minga otras echizeras para que la desenechizen». Después de diversos ritos, éstas salen al campo en busca del *alma* perdida que se deja descubrir por sus gemidos. La desentieran «con que uiene el otro echizero a allar enterrado el d(ic)ho encanto y haze otro bulto de sebo coca chicha y hace otro conjuro a aquel alma del enfermo diziendole uenid que aqui os ayudaremos y apareciendosele otra sombra como al primero que hizo el mal le habla y le dize como alli esta padeciendo incada de espinas y el d(ic)ho echizero haze que le ba sacando las espinas y para esto pide arina de maiz blanco pasca echa polvos y lo echan sobre la sombra como un asiento o almohada y la rodean de parpas de maiz coca cuies y alli asienta a la sombra y el d(ic)ho echizero lo lleba todo al enfermo y se lo pone en la cabeza plantas de las manos y pies y en el estomago y le dize que ya se le a buuelto el alma que le abian sacado y que esta sano al qual le pagan muy bien su trabajo le dize que en agradecimiento de ello baya a sus camaquines malquis huacas a las quales haga un gran sacrificio de cuies coca chicha mollo curicallanta...»²⁸.

hipótesis, el sufijo *-ni* de *upani* (*hupani* en el quechua contemporáneo de Ancash) tendría el sentido de un 'poseedor generalizado': 'el que posee (una sombra)'.

27 El texto menciona *hechiceras*; sin embargo, es posible que, como en el quechua contemporáneo, la terminación femenina no indique necesariamente el sexo ya que, ulteriormente, confunde *hechiceros* y *hechiceras*. En la versión original de este artículo, empleamos erróneamente el término *bruja* en vez de *hechicera*.

28 Citamos aquí la versión de este texto publicado por Duviols en su libro *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco 1986. En esta versión castellana, hemos preferido citar directamente largos trechos del documento

La asociación entre *camaquen*, *upani*, *alma* y *sombra* que aparece en este texto podría sugerir que se refieran a la misma cosa. Sin embargo, podemos observar que, si el raptó de su fuerza vital es la causa de la enfermedad de la víctima del hechizo y que dicha fuerza vital es efectivamente el *alma*, el objeto «material» del hechizo es la *sombra*. Ya realizamos el análisis de la raíz *kama-* en otro estudio²⁹; consideramos que *kama-* (< /ka-/ ‘existir’ + /-mu-/ ‘modificador de orientación’ (?)) implica la transmisión de una fuerza vital «animadora» a un receptáculo que se vuelve *kamašqa* «animado». Los relatos de Huarochirí muestran que una persona o un objeto (según criterios occidentales) pueden ser *animados* por múltiples fuentes y a grados diversos. Así es posible que un hombre, en su calidad de miembro de un grupo específico, participe del *kamay* colectivo que emana de un antepasado ilustre y que, al mismo tiempo, goce, como individuo, de los beneficios otorgados por un *kamaq* personal, el *camaquin* (/kama-qi-n/ = /kama-q-NIn/) o *alma* del texto, el *camaquenc*, *sonco* o *çamaynin* «alma por la qual vivimos» de Santo Tomás.

El *supa*, *supay* o */supani/ > *hupani* > *upani* del hombre es ese aspecto del alma que representa su identidad personal, no transmitida sino esencial, la sombra que, antes de la evangelización cristiana, debía liberarse para siempre de los sufrimientos de este mundo (*cay pacha* ‘el tiempo-espacio presente’) para descansar al lado de las demás sombras de su etnia, en el (*s*)*upaymarca* ‘la tierra de las sombras’.

El cuerpo «animado» al que se une esta sombra, durante su vida terrestre, se momifica y generalmente se coloca en una cueva cerca del centro colectivo, residencial y ritual, de la comunidad, la *pacarina* de los cronistas. Sin embargo, esa *pacarina* es frecuentemente el lugar donde un antepasado-héroe se estableció después de una conquista y luego, transformado en piedra, se convirtió en *huaca*. En ese caso, la sombra busca refugio en otra *pacarina*, más lejana, lugar donde su grupo apareció por primera vez, lo que se puede deducir de ciertos pasajes del Manuscrito de Huarochirí³⁰ y de la ubicación del *upaymarca* de los *llacuaces* en Yaromarca, Yarocaca o Titicaca³¹. La sombra es el doble móvil del cuerpo que, aun en el caso extremo en que se destruye el *mallqui*, el cuerpo momificado del antepasado, continúa a sobrevivir. Sin embargo, no nos parece que pueden identificarse a los *huauqui*, dobles materiales de los incas ni tampoco a los *cunchur* (*conchuri* en el Manuscrito de Huarochirí), citados por Duviols («Camaquen, upani...», p. 139, 140-1).

original en vez de traducir el resumen de su contenido que aparece en el original francés de nuestro artículo.

29 Taylor, G. «*Camay, camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí», *J. S. A.*, t. LXIII, París 1974-6, p. 231.

30 Las referencias a Yaurillancha y Huichicancha en Arguedas-Duviols: *Dioses y hombres de Huarochirí*, Lima, 1966, p. 231. [Taylor, G. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima 1987, p. 411.]

31 Cf. Torero, A. *El quechua y la historia social andina*, Lima 1974, p. 110.

Abandonada por sus descendientes cristianas, pero temida a causa de la veneración de que gozaba en otro tiempo, el alma-sombra de los antepasados, condenada por la Iglesia al fuego perpetuo, conocedora de los secretos del poder antiguo, de los ritos y las tradiciones, de la ubicación de las minas, de la naturaleza de las plantas medicinales, se identificó con el demonio. Aliada poderosa de los hechiceros, aparecía bajo una forma seductora a los jóvenes indios o indias o, en otros casos, bajo el aspecto aterrador de un fantasma pero, de todos modos, en el mejor de los casos, su frecuentación o su encuentro fortuito abría las puertas de tesoros escondidos y de la prosperidad. De esa manera, las sombras de los muertos se confundían con la legión de demonios que, desde la puesta del sol, poblaban el mundo andino. Las *pacarinas*, que antes se veneraban, se convertían en lugares peligrosos, que era necesario evitar. Y *supay* se hizo sinónimo de *shapi*, *shapshiku*, *shapinku*, los duendes, los fantasmas, los espíritus, en principio maléficos, de los *condenados*³².

VI.- La diablesa Supay³³

Al definir *supee*, Swisshelm afirma que se considera un ser femenino al diablo designado por ese nombre. Si estudiamos los insultos de los cuales forma parte el término *supay* citados en los diccionarios de Lira³⁴ y de Perroud y Chouvinc³⁵ y sus

32 En las manifestaciones del demonio que describen algunos religiosos, los atributos del diablo ibérico y los de las *huacas* precolombinas parecen confundirse. «El modo de aparecerse a estos indios el demonio era, algunas veces, en un remolino de viento y aire, y luego se aparecía en una figura de pequeña estatura como indios, de mala y espantosa figura; otros como negrillos feos; otros como inga. Otras veces en algunos nublados en la figura dicha, y algunas veces con alas y siempre en las manos y pies uñas como de oso, o león, o gallo, y echando por la boca algunas llamas de fuego muy moderadamente. El vestido era de ordinario feo y desarrapado y algunas veces de varios colores; la carne era ordinariamente cenicienta y amoratada, pero la voz era siempre gruesa, desentonada y ronca. En las manos traya algunas veces un aloncillo o tridente, con que solía amenazar a los indios. Con todo esto, algunas veces se aparecía como muger de muy buen talle y disposición como *ñusta*, que quiere decir princeza, y el rostro blanco y hermoso, pero con alguna señal de fuego en la boca» («Idolatrías de los indios huachos y yauyos», *Revista Histórica*, t. VI, Lima 1919, p. 191). Así, en el capítulo 21 del Manuscrito de Huarochirí, Llocllayhuancupa, anteriormente *huaca* protector de los checa, se manifiesta como *supay* (Arguedas-Duviols: *Dioses y hombres...*, p. 123; Taylor: *Ritos y tradiciones...*, p. 314-27) y Pariacaca en el capítulo 8 (Arguedas-Duviols, p. 59; Taylor, p. 151) y Macahuisa en el capítulo 23 (Arguedas-Duviols, p. 133; Taylor, p. 343), *huacas* poderosos y temidos (es decir: venerados), exhalan un humo verde-azul de sus bocas.

33 [Incluimos este tema para restituir lo esencial del artículo original. Ya no lo consideramos un aspecto fundamental de la cuestión que tratamos aquí. Parece que en el guaraní del Paraguay también, el demonio de los insultos «pare» hijos de mujer. Tal vez se trate de algo universal en este tipo de lenguaje. Hay otros aspectos del tema que merecen ser estudiados. La creencia popular en algunas regiones del Perú que el brujo es la «mujer» del espíritu que le otorga sus poderes y la inversión de los papeles sexuales en el mundo de los muertos. No hemos realizado ningún estudio sobre estos dos motivos y los citamos sólo por referencia].

34 *Op. cit.* p. 939.

35 *Op. cit.*, p. 163.

equivalentes en los léxicos comparados del *Vocabulario Polígloa Incaico*³⁶, podemos constatar que el carácter femenino de *supay* es implícito, puesto que *supáypa wachaskkan*, que Lira traduce por «maldito engendro del diablo», y *supáypa wawan* «hijo del demonio, endemoniado» contienen las raíces *wacha-* (< /wača-/) «parir» y *wawa* que, como término de parentesco, sólo puede relacionarse con una mujer.

¿Sería acaso femenina la sombra-alma del muerto? No nos parece que eso sea la explicación de los atributos femeninos del *supay*, puesto que el contexto muestra que se trata de un *supay* que ya ha perdido su simbolismo prehispánico. Más bien sería el resultado de la confusión entre *supay* «demonio» y los numerosos espíritus femeninos de las tradiciones populares. El más conocido en la época de la Conquista parece haber sido las *hapiñuñu*, casta de espíritus maléficos vencidos por la muerte-sacrificio de Cristo. Pachacuti Yamqui Salcamaygua³⁷, quien nos proporciona esta información, las define, junto a las *achacalla*³⁸, como «demonios».

El vocabulario de 1586 traduce *hapiñuñu* por «fantasma o trasgo»; González Holguín, que proporciona dos formas *hapiñuñu* o *hapiyñuñu* especifica que se trata de un «fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas [*ñuñu*] largas que podían asir [*hapiy*] dellas» (p. 150). Sin embargo, es posible que *hapi* sea una variante meridional de *shapi* que podemos encontrar en el quechua de Ancash: *shapi*, *shapsha*, *shapinku* (Parker, *op. cit.*), de Cajamarca: *shapinku* (Quesada, *op. cit.*), de Chachapoyas: *shapingu* y de Lamas: *shapshiku* (Taylor, *Diccionario normalizado y comparativo Quechua: Chachapoyas-Lamas*, París 1979).

La mujer-demonio seductora siempre está lista para alejar a los héroes de su deber. En la época prehispánica podría tratarse de la *huaca* de una etnia rival (cf. el episodio de la hermana de Chuquisuso en el manuscrito quechua de Huarochirí). Una mujer-fantasma, que ríe burlándose de los arrieros o de los pastores solitarios, vaga por las *jalcas* de Amazonas. Otra, o tal vez la misma, se disfraza de bella señora

36 Lima 1905, p. 160.

37 Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz* [*Relación de] Antigüedades deste reyno del Pirú* en *Cronicas peruanas de interés indígena*, B. A. E., t. ccix, Madrid 1968, p. 283. El autor sitúa la derrota de las *hapiñuñu* en la *purun pacha*, época de luchas permanentes para la posesión de la tierra entre los diferentes grupos: «y por entonces, a media noche oyieron, que los /hapiñuñus/ se desaparecieron dando temerarios quejas, diciendo. vencidos somos, vencidos somos /ay que pierdo, mis tierras, a esto se entiende q(ue) / los demonios fueron vencidos por xesu(christ) o n(uestro) s(en)or q(uand)o / en la cruz en el monte calbario, porque anti/guam(en)te, en t(iem)po de purunpacha dizen que los ha/ppiñuñus andauan bissiblem(en)te en toda esta tierra que no abian seguridad, de andar en anoche/ziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos / y criaturas. los llebauan arrebatandoles, co/mo tiranos infernales. y enemigos capitales del / genero humano, e(tceter)a.» *La cita es de la edición de 1968, sin embargo, corregimos el nombre del autor y el texto conforme a los nuevos datos proporcionados por la edición Duviols-Itier: *Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú*, Cusco 1993 (f.3v, p. 188).

38 ¿Antepasada de la Ach(i)kay?

elegante y seduce al arriero imprudente. En otras ocasiones, la mujer-duende toma la apariencia de la madre de un niño perdido. Sin embargo, su pilosidad excesiva revela su naturaleza verdadera³⁹. Una de las manifestaciones más espeluznantes de la mujer-demonio es la horrible Achikay, antropófaga con una predilección especial por los niños. Su leyenda se ha difundido por todo el centro y el norte de los Andes peruanos y una parte de la ceja de selva amazónica⁴⁰.

Otra categoría de espíritus de origen femenino y de una importancia fundamental en la cosmogonía andina es la de las *mamakuna* (madres) de las lagunas, de los recursos mineros, de los alimentos. Si alguien se comporta de manera descortés con una de las manifestaciones de estas «madres», encargadas en mantener y difundir los bienes de los que representan la fuente y origen, entonces corre el riesgo de perder el gozo de ellos para siempre. Las *mamakuna* pueden tomar las formas más extrañas: por ejemplo, generalmente, las «madres» de las lagunas aparecen como un toro bravo o una boa gigantesca (el *amaru*); hay otras «madres», productoras de bienes esenciales, que se manifiestan como viejas repugnantes⁴¹.

VII.- Samaywasi

Entre los términos que figuran como sinónimos de *hupay* en el diccionario IEP- *Ancash-Huailas*, aparte de *supay*, encontramos *naya* y *haani*. El primer término es sin derivación evidente. En cambio, el segundo es excepcionalmente interesante. La base de *haani* es la raíz *haa-* que significa «respirar, soplar». El sufijo *-ni*, que, aparentemente, ya no es productivo en este dialecto, se vuelve a encontrar en *hupani* (= *upani*) y *hamani* «aliento, respiración»⁴². La base de *hamani* es *hama-* «respirar»

39 Consulten las tradiciones relativas a la mujer-duende en *Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos*, selección y notas de J. M. Arguedas y F. Izquierdo Ríos, Lima 1970:174-8.

40 Evidentemente existen variantes de la leyenda de la Achikay en otras culturas, por ejemplo la *Waimí tiara* de la Amazonía brasileña de habla nheengatu con una semejanza aún más notable a causa de las influencias europeas que se han introducido en los cuentos tradicionales.

41 Véase Arguedas-Izquierdo Ríos, *op. cit.*, «La mina de sal» (p. 203-3). La «madre» también puede ser un hombre, cf. «La madre de la Catagua» que es «un hombre negro pequeñito» (p. 245).

42 No nos parece probable que el sentido de «poseedor de» que propusimos en la nota 18 corresponda al verdadero sentido de *-ni*. No tenemos aquí la posibilidad de realizar un estudio profundo sobre este tema. Sin embargo, se podría formular la hipótesis de que, de la misma manera que *-ni* se sustituye por *-y* en los dialectos Quechua II para indicar un sujeto de primera persona (probablemente para reducir la homofonía excesiva del «protoquechua» en un estado de la evolución del idioma cuando todavía se confundían los sintagmas verbal y nominal), una forma alternativa marcada por el sufijo *-ni* haya podido conocer un desarrollo limitado como marca del nominalizador verbal sin connotación aspectual que se expresa en los dialectos contemporáneos por el sufijo *-y*. Así, *hamani* = *hamay* < *samay*, *haani* = **haay* < **sayay* (en numerosos dialectos, sobre todo en los de Yauyos, el postverbo *-ya-* permite formar verbos a partir de onomatopeyas) y *upani* ~ *hupani* = *hupay* < *supay*, basándonos en la hipótesis de que todas estas formas se construyen sobre una base verbal.

pero, por derivación semántica, también «descansar», es decir «recobrar aliento», tal vez compuesto de **haa-* o **ha-* «respirar» y de *-*ma-* < /-mu-/ 'orientador centrípeto' que volvemos a encontrar en *kama-*, donde la raíz sería *ka-* «existir»⁴³. La raíz *haa-* también está presente en *haakay* «Exhalar con fuerza (como para calentar las manos)». En estos ejemplos citamos las definiciones de los diccionarios de Parker y de Swisshelm.

Según Swisshelm, como *haani*, *hamani* expresa el sentido de «el aliento visible que sale de la boca un día frío». Pero *haani* también significa «el alma o espíritu de un antepasado». De hecho, no es sorprendente que un criterio cultural probablemente universal asocia «el aliento» y «el alma», y que el alma de un cuerpo inanimado vaga en este mundo bajo la forma de un «espíritu». Es entonces legítimo preguntarse si la traducción que proporciona Arriaga de Zamayhuasi (/samay-wasi/ donde /samay/ = *hamay*) por «casa de descanso» no corresponde a sólo uno de los matices de *samay* y si acaso *samaywasi* no representa una «morada de los espíritus» de la misma manera que *supaywasi* es la «morada de las sombras»⁴⁴.

Conclusión

Aparentemente, la interpretación de *supay* que proponemos no toma en consideración el testimonio de los cronistas que nos aseguran que éste era el nombre universal dado al demonio en el Perú antiguo. Y también la afirmación de Garcilaso, según el cual los indios «para nombrarle [a *Zupay*] escupían primero, en señal de maldición y abominación». Sin embargo, nos parece evidente que el Demonio que veían por todas partes los primeros españoles no correspondía necesariamente al mismo

43 Hoy día, esta hipótesis nos parece un poco osada aunque no inverosímil.

44 El diccionario de Santo Tomás indica *camaynin* sin cedilla en la parte quechua-castellano; en la parte castellano-quechua, encontramos *çamaynin*. Ambas variantes ortográficas figuran como sinónimos de *songo* y *camaquenc*. Al redactar nuestro artículo «*Camac, camay* y *camasca...*», opinamos que dicha cedilla era un error de imprenta. Ahora nos parece que Santo Tomás deseaba indicar los tres aspectos del «alma por la qual viuiamos», el *camac* (/kamaq/) «fuente de la fuerza vital», el *songo* (/şunqu/) «núcleo material del cuerpo que recibe dicha fuerza vital» y el *çamay* (/samay/) «soplo, aliento, espíritu, emanación, a veces visible, de esta vitalidad recibida que sale del cuerpo por la boca. También puede representar el «soplo» recibido, el «espíritu» que anima. El vocabulario anónimo de 1586 traduce *zamaycuni* por «infundir el alma dalle vigor o insuflar» y *zamascaruna* por «hechizero», es decir, el «inspirado» (p. 29). Así, este último término se presenta como un sinónimo de *camascaruna*, igualmente traducido por «hechizero» y que, en este caso, se podría interpretar como «el que participa de la existencia (/ka-/ de la fuente de vitalidad (el *camac*)» (p. 21). Polo de Ondegardo cita el término *soncoyoc* (/şunquyuq/) «que posee un *sonco* (/şunqu/)» como el equivalente de *camasca* en el sentido de curandero inspirado («De Las Curas y Medicos», cap. XIII, *Los Ritos de los Indios en Confessionario para los Curas de Indios*, ed. Sevilla 1603). Volvemos a encontrar los tres términos que proporciona Santo Tomás como traducción de «ánima» reunidos en las definiciones coloniales de «hechicero».

concepto en el espíritu de los antiguos peruanos y que numerosos aspectos de los antepasados muertos inspiraban tanto el miedo como el respeto. Además, es posible que una categoría de muertos, los que habían transgredido, los que debían enfrentar el castigo eterno en el *Ucupacha* (si el testimonio de Cobo, v. nota 17, es una garantía de autenticidad), haya representado en el mundo precolombino una categoría de «condenados» que, en los primeros tiempos de la colonia, se habría convertido en los *condenados* de las creencias populares aculturadas del mundo andino postconquista⁴⁵. La Iglesia, que desde el inicio reconoció que los indios habían sido engañados por el Demonio, tuvo el tiempo suficiente para moldear la mentalidad de mestizos como el Inca Garcilaso que, al mismo tiempo, por lealtad a su cultura materna, sintió la obligación de mitigar la imagen sin matices de las creencias de los indios difundida por los españoles. Así, los propios indios, antes de convertirse al cristianismo, ya habrían reconocido y abominado Supay. Aparentemente, este Supay demoníaco, definido por la Iglesia en lengua general, nunca fue identificado con el *hupay* > *upay* de algunas lenguas quechuas todavía habladas en aquella época en las áreas donde prevalecía la extirpación de las idolatrías. Gracias a este hecho, hasta hoy esta variante central de */supay/ mantiene una parte significativa de su valor tradicional.

45 Durante los casi veinte años que han transcurrido desde la redacción de este artículo, se han realizado numerosos estudios sobre el tema que refuerzan las conclusiones a las cuales hemos llegado aquí. Entre los más significativos de estos trabajos se puede citar la tesis de J. C. Estenssoro: *Du paganisme à la sainteté – L'incorporation des Indiens du Pérou au catholicisme (1532-1750)*, I.H.E.S.S., París, presentado en febrero 1998.

LENGUA GENERAL Y LENGUAS PARTICULARES EN LA ANTIGUA PROVINCIA DE YAUYOS

*Un documento quechua de Huarochirí – 1608**

Introducción

Un nuevo texto quechua de Huarochirí, contemporáneo o quizás un poco anterior a la redacción del manuscrito incluido en el volumen 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid, constituye una fuente inesperada de informaciones sobre la variante de la lengua general que se hablaba en el siglo XVII en este repartimiento de la diócesis de Lima. Deseamos expresar aquí nuestra gratitud a Antonio Acosta, quien nos hizo conocer este documento, del cual nos envió una fotocopia¹. Acosta publicó la traducción hecha por Avila, retranscrita según las normas del castellano moderno, en un trabajo donde analiza no sólo el documento, sino también el contexto social que lo produjo². Por este motivo, no hablaremos aquí del contenido del texto, salvo para decir que se trata de una retractación (¿espóntanea?) de las acusaciones que hicieron los indios chaucarímac³ residentes en San Francisco de Sunicancha contra su cura, Francisco de

* La versión original de este artículo fue redactada en francés en 1981, con el título «Un document quechua inédit de Huarochirí». La traducción castellana fue publicada en la *Revista de Indias*, Madrid (Núm. 171, enero-junio 1983), con el título de «Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos, Perú». Desafortunadamente, un sinnúmero de errores tipográficos impedían que esta versión fuera aprovechada de una manera eficaz por los que se interesan por la filología andina. Por este motivo preparamos una nueva versión castellana para ser publicada en la *Revista Andina* de Cusco. Unos pocos errores no eran lo suficiente para disminuir el valor de esta publicación la cual había sido preparada después de consultar el documento original conservado en los archivos arzobispales en Lima. Por un descuido de nuestra parte, el nuevo título «Un documento quechua de Huarochirí – 1607» (*Revista Andina*, año 3, N°1, julio 1985) llevaba la referencia del año del inicio del pleito – 1607 – y no la del año de la redacción del documento quechua – 1608. La versión, que presentamos aquí, es básicamente la misma que la de 1985. La diferencia principal consiste en la presentación de la reconstrucción morfofonológica del documento quechua que sigue el modelo que adoptamos en *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (1987): cada enunciado «reconstruido» sigue inmediatamente la versión paleográfica.

1 ¹ Se conserva el original en los Archivos del Arzobispado de Lima, Sección Causas y Capítulos, Leg. 1.

2 Acosta Rodríguez, Antonio: «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila, 1607», *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, Vol. XXIII, Sevilla 1979.

3 Este nombre parece en el Manuscrito quechua de Huarochirí bajo la forma de chaucaricma (metátesis de chaucarimca, transformada según el modelo aru como otros topónimos del texto:

Avila, el futuro extirpador de idolatrías. Al menos una de las personas que firmaron el documento nos es conocida: se trata del escribano público Cristóbal Choquecaxa⁴, hijo de un curaca de los Checa y, según el mismo Avila, el que le reveló en el mismo año de 1608 (es decir, unos cinco meses después de la redacción de este texto) la supervivencia de los ritos paganos en la provincia de Huarochirí⁵. Las virtudes de don Cristóbal y su afán de luchar contra los ídolos son descritos en los capítulos 20 y 21 del Manuscrito quechua de Huarochirí. Documentos posteriores muestran cómo se desarrolló su carrera⁶.

Nuestro tema aquí es la lengua utilizada para redactar este texto, evidentemente la misma que la del Manuscrito ya publicado. Algunas divergencias estilísticas y léxicas –la importancia de los hispanismos, por ejemplo– derivan sin duda de la naturaleza del documento. No se trata aquí de un texto «literario» que describe los ritos y las creencias asociadas a la cultura local sino de un documento legal que refleja el sistema opresivo introducido por un grupo dominante extranjero.

La lengua general de los incas

Hasta ahora hay pocos trabajos coherentes sobre la lengua general empleada por la administración colonial en el Perú. Los primeros cronistas nos enseñan que, a la llegada de los españoles, se hablaba en el imperio de los incas un sinnúmero de idiomas, entre los cuales incluían sin duda las variantes locales del quechua y del aymara; sin

Yansacocha = Yanascocha, Llacsatambo = Llaquistambo). Encontramos en los documentos españoles la forma Chaucarima (cf. Rimac/Limac = Lima).

4 Como no se puede saber la pronunciación exacta de los nombres locales, empleamos la grafía más corriente en el texto indígena.

5 Avila, Francisco de: *Prefación del Tratado de los Evangelios...*, Lima 1646, p.LIX.

6 Encontramos su firma como «theniente de Don Carlos Marçelo», alcalde del pueblo de San Damián de Urotambo en el proceso de la laguna de Yanascocha que siguieron las comunidades de Sunicancha y Conchasica (manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Lima bajo la referencia de B1483), don Carlos Marcelo, en otros documentos, lleva el nombre de Canchohuaman, que era quizás el nombre «dinástico» de los *curacas* de los checas, ya que el padre de don Cristóbal, don Gerónimo, se llamaba también Canchoguaman y el nombre del *cacique* y *segunda persona* de la *guaranga* de los checas en 1711 era don Pedro Dávila Canchoguamán. En las dos versiones impresas de este artículo, indicamos que la firma de don Cristóbal figura en un texto de los años 60 del siglo XVII; como lo señaló F. Salomon (*The Huarochirí Manuscript*, Austin, 1991, p.28), la fecha de la firma de Choquecaxa es, según parece, de 1631. Al consultar el manuscrito original en 1980, transcribimos esta cita del fol.2: «En el pu(ebl)o de san damian de vrotambo en .../ dias del mes de abril de mill y seys çientos y .../ta y vn años ante don Xp(ist)oual choquecaxa / teniente de don carlos marçelo alcalde por dios / por su mag(esta)d en este dicho pueblo se presento esta peteçion / y lo en ella contenido y pedido justiçia». La firma del «theniente, Don Xp(ist)oual Choquecassa», aparece en el fol. 2v. Como la fecha que aparece en el fol. 5 es «en el pue(bl)o de san damyan de Vrbtambo/ en dos dias del mes de otubre de mil y sesien/tos y trienta (sic) y un años», la referencia que pareció ilegible en 1980 debía ser: 1631.

embargo, el conocimiento de una sola lengua, la «general de los incas», daba la posibilidad de hacerse comprender en todo el país. Los pocos términos quechuas citados por los conquistadores en sus crónicas ilustran una variedad del quechua que difiere poco de la descrita en la primera gramática publicada en Valladolid en 1560 (cf. la sonorización de las oclusivas después de una nasal: *condor*, *ynga*, *pamba*). Otra característica de esta *lingua franca*, que lograron asimilar a grados diversos, es la falta de representación gráfica de la postvelar final */q/ (o de sus variantes): cf. *topa* = *tupaq*. *r* se reemplaza a menudo con *l*, como en el quechua huanca y, al menos según la toponimia, en las antiguas hablas de la costa. Es curioso que estos rasgos fonéticos, que no son típicamente ibéricos, caractericen los primeros términos quechuas introducidos en el castellano, a menudo reintegrados en el léxico quechua como «hispanismos».

Este hecho sugiere que al lado de la «lengua imperial» empleada por la élite del Cusco, otra variante de la lengua general se había difundido o, al menos, podía ser comprendida en una vasta región y principalmente en la zona costera⁷. Esta variante desapareció en la época colonial, no sin dejar huellas en las hablas contemporáneas del Perú septentrional y del Ecuador. Entre los factores que provocaron su desaparición tenemos que tomar en consideración no sólo el exterminio de los pueblos costeros durante las guerras civiles y la rápida hispanización de esta región, sino también la política de normalización promovida por la Iglesia a partir del III Concilio de Lima. En lo tocante a la variante costera, los cronistas nos informan que la lengua tenía un papel fundamental en la política imperial de los incas. Cusco era una especie de Versalles donde los hijos de los *curacas* se instruían en la lengua «cortesana»; es decir, el quechua tal como lo hablaban los nobles del Cusco. Eso formaba parte, evidentemente, de una sabia política de asimilación cultural de la élite de las provincias conquistadas⁸. Es legítimo, en este contexto, hacer algunas preguntas: ¿Hasta qué punto la lengua imperial (o «cortesana») reflejaba el habla auténtica del Cusco? ¿No era quizás la *lingua franca* conocida entre las diversas categorías sociales de todo el Imperio, el residuo de la expansión anterior de una o de varias formas del quechua? Y la «lengua general» adoptada por la Iglesia con fines administrativos y doctrinarios, ¿era o no era de veras la continuación de la lengua imperial incaica? Todas estas preguntas requieren un estudio que no nos llevará a conclusiones definitivas, puesto que hay demasiados elementos difícilmente reconstituibles. No obstante, vale la pena formularlas, lo que

7 El tema ha sido ampliamente tratado por Torero en su libro *El quechua y la historia social andina*, Lima 1974. Entre otros pasajes relevantes, véase la referencia al intérprete Felipillo, p. 96.

8 Véase el pasaje sobre los *mitmac* y el aprendizaje de la «lengua general» por los sirvientes de los hijos de los nobles provincianos en los *Comentarios Reales, Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, B.A.E., Vol. CXXXIII, Madrid, 1963, lib.7, cap.2, p. 247.

no acontece muy a menudo. Los etno-historiadores en general, muestran poco interés por los hechos de la lengua; por otra parte, los lingüistas —en el sentido más amplio del término—, cuando se ocupan del quechua, muchas veces prefieren un dogmatismo cómodo al análisis de los textos.

La lengua general colonial

Garcilaso, en las «Advertencias acerca de la lengua general de los Indios del Perú» que preceden al primer libro de los *Comentarios Reales de los Incas*, habla de la necesidad de distinguir los sonidos del quechua que no existen en castellano; destaca que se refiere a la «lengua general del Cozco» y que no tiene la intención de tratar «las particulares de cada provincia que son innumerables»⁹. Citando a Blas Valera, después de haber indicado las ventajas de la política lingüística de los incas, observa que «el día de hoy por la negligencia (no sé de quién) la han perdido [la lengua general] del todo muchas provincias, no sin gran daño de la predicación evangélica»¹⁰. Un poco más lejos, siempre citando a Blas Valera, añade: «en muchos lugares donde todavía vive la lengua cortesana, está ya tan corrupta que casi parece otra lengua diferente»¹¹. Lo escrito por Garcilaso y Blas Valera refleja la situación lingüística en las provincias periféricas (en relación con el Cusco) del antiguo imperio a fines del siglo XVI. La clase que continuaba empleando la lengua general era la de «los caciques y los indios que los españoles tienen para su servicio y para ministros de sus negocios»¹². Este testimonio parece indicar que, bajo los españoles, los territorios del imperio de los incas habían vuelto a un estado anterior de diversidad lingüística, peligrosa para la propagación de la fe; al mismo tiempo, un grupo privilegiado asociado con la administración colonial empleaba todavía la lengua general. Efectivamente, veremos que un intérprete debía asistir a los procesos; además, al menos hasta fines de la primera mitad del siglo XVII, los *curacas* utilizaban la lengua general al lado de su idioma local. En los documentos que reproducen las declaraciones de los testigos de los procesos de Huarocharí, los intérpretes son a menudo españoles. Los peninsulares habían comprendido muy temprano las ventajas que podían obtener de un buen conocimiento de la lengua indígena. Un documento de 1542 citado por Lissón Chávez nos informa que:

9 *Op. cit.* p. 5.

10 *Op. cit.* p. 247.

11 *Op. cit.* p. 249.

12 *Op. cit.* p. 248.

Las lenguas o ynterpretes que ay en esta tierra son yndios naturales della que saben algo de la lengua española, y asta oy no a auido español ninguno que sea ynterprete, ni esto se ha procurado, de que ay ynconveniente; conviene a saber, que, en causas famosas e perjudiciales o de interese que partes pretendan es de creer que, teniendo, como tienen estos yndios, poca conciencia, con ella diran lo que les encaminaren y encargaren, asi por poco ynterese que les den, como por temores que les pongan, y asy, en cosa que ymporta, no se sabra la verdad, como convenga, mas de quanto sea la voluntad del que lo encaminare, y por temor de las penas que les puedan dar enfrentandolos no lo dexaran de hazer, lo qual no seria asy si los ynterpretes fuesen españoles, que ternian mas consciencia, se temerian mas el castigo, y aun servirian para descubrir secretos de la tierra y de la lengua en vocablos que convernian para la conversion e doctrina de estos ynfieles. E, demas desto, al ynterprete español darse le a credito en lo que dixiese, por el juramento que del se rrecibiria, y esta autoridad no tendra lo que declarase al ynterprete natural, aunque tenga agua de baptismo, por que no tiene asy la fee ni el temor de Dios con el gusto e sabor del español, que lo mamo en la leche; mayormente que en esta tierra no se sabe que ningun yndio, sea cristiano (...) Vuestra magestad mande que de aqui adelante los ynterpretes sean españoles, y que dellos tengan algun aprovechamiento, como personas que sirven en aquel oficio y que esto se efectue con todo cuidado¹³.

Conviene quizás preguntarse si el ideal que inspiraba toda esta elocuencia no era sobre todo el «aprovechamiento» mencionado en la última frase.

¿Cuál era el papel efectivo de estos intérpretes? Es probable que hayan representado una clase parasitaria que logró comercializar un conocimiento superficial y quizás inútil –dado el contexto lingüístico del país– de la lengua general. Se puede fácilmente imaginar el interés lucrativo del oficio de intérprete en un sistema donde florecía la burocracia y pocos procesos se concluían. Esta carta, que proviene de Cajamarca y lleva la fecha de 10 de abril de 1607, indica el estado de espíritu que dominaba en aquella época.

Notoria cosa es a V(uest)ra mag(esta)d la neçessidad que ay de Vn lengua que ynter/prete nuestros negoçios y neçessidades a los Virreyes y a esta caussa le ay siempre en la / çiudad de lima que ressiden alli con salario y nombramiento del gouernador y aun / que estos deuieran acudir a sus offiçios con puntualidad

13 «Relacion q. hace a S. M. el Ldo. Martel de Santoyo sobre lo q. debe proveer y remediar en los reynos del peru y en otras partes» (Lima, 1542). En: Lissón Chávez (ed.) *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, 1943.

por no sauer bien la lengua / o por otros cassos que subçeden se nos dilatan las caussas de manera que rresçeuimos daño / y conoçiendo la m(e)rc(e)d que. V(uest)ra mag(esta)d nos haze tan colmados de su clemencia como sauemos / por las çedulas y prouissiones Reales que todas son dedicadas a nuestro Vien y rremedio / en confianza desto nos emos animado toda esta prouinçia de Caxamarca y guama/chuco a pressentar a V(uest)ra mag(esta)d la persona de Hieronimo Cansino que de mas de su / xp(ist)ianidad y buenas partes es muy acomodada a n(uest)ro bien y gran lengua. supplicamos a V(uest)ra / mag(esta)d humilmente admita y de facultad para que huse este offiçio que sera para los na/turales deste rreyno de mucho bien como de la mano de V(uest)ra mag(esta)d le emos rresçibido / y esperamos rresçebir en quanto se nos offresçiere. guarde dios a V(uest)ra mag(esta)d como puede / (...)scrita en Caxamarca en 10 de abril. 1607¹⁴.

Un intérprete de la lengua general asistía a las visitas, revisitas, empadronamientos y otros actos legales de la provincia de Huarocharí, al menos hasta la mitad del siglo XVIII¹⁵. No se sabe hasta qué punto su presencia pudo haber sido útil, ya que el castellano empezó a propagarse en la región a comienzos del siglo XVII. Es probable que, en estos casos, el empleo obligatorio de la lengua general y el interés económico asociado con su supervivencia hayan ayudado a propagar el conocimiento del quechua «normalizado» en regiones donde, a la llegada de los misioneros en el siglo XVI, no se comprendía la lengua general. La desintegración de las antiguas comunidades donde «lengua» y «etnia» estaban íntimamente asociadas y el establecimiento de nuevas agrupaciones, de origen heterogéneo, debieron también facilitar la penetración, a niveles diversos según la vitalidad de la cultura autóctona, del quechua oficial y de la cultura «mestiza» que difundía.

El contexto lingüístico de Huarocharí

¿Cuál era la situación lingüística en Huarocharí en la época de la redacción del texto que nos interesa aquí? Sabemos, gracias a la relación de Dávila Briceño y las tradiciones narradas en el Manuscrito, que grupos multiétnicos poblaban los altos valles del Rímac, del Lurín y del Mala. Es muy probable que, al lado de los que el Manuscrito designa como «hijos de Pariacaca» –los invasores provenientes de las

14 Archivo General de Indias, Lima 138.

15 «Autos de la revisita, numeración y padrón de los indios tributarios de los cinco repartimientos de la provincia de Huarocharí ...», Archivo General de la Nación, N° 12, Cuad. 284, Año 1751; consúltense, entre otros, los folios 4r y v., 6v y 7v.

alturas– y yungas, los grupos llamados yauyos y llacuaces y los diferentes ayllus hayan correspondido a entidades étnicas diversas:

Todas las provincias dichas que cercan a esta de Yauyos, y esta también, hablan lenguas diferentes unas de otras; aunque la gente principal de todas ellas habla la lengua general de los Ingas, señores que mandaron esta tierra (Dávila Briceño 1586)¹⁶.

La lengua escogida para la redacción del Manuscrito es la lengua general tal como la conocemos por los libros de evangelización del siglo XVI. Sin embargo, sabemos que los primeros misioneros se entendían difícilmente con la población local. La *carta annua* del Padre Barzana dirigida al Provincial de los Jesuitas (¿1577?) describe la situación en unos pueblos no reducidos del repartimiento de Huarochirí:

... hallé en el primero como cuatrocientas almas, estuve con ellos tres días predicando y confesando, hasta dolerme todos los huesos, porque estaban allí como salvajes. Estaba allí un cacique con ellos de mucho entendimiento, y halle una noche que les tenía todos juntos, y como quien predica les estaba repitiendo en su lengua particular lo que yo en la general les había dicho¹⁷.

En otra comunidad, la experiencia se repite:

Allí vino el cacique mayor de Guadocherí y se confesó generalmente dos días mañana y tarde; tiene un entendimiento terrible; hícele hacer una plática al postrero día a todo el pueblo como quien predica, en su lengua particular, porque las mujeres allí no entienden la general¹⁸.

Es probable que la «lengua particular» de que se trata haya sido una variante del aru parecida a la que aflora en varios pasajes del *Manuscrito*. En lo fonético, se encuentra sobre todo el agregado de una vocal final a una palabra que acaba en consonante y la supresión frecuente de la vocal precedente: cf. *ñamoc*, *ñamocc* [ñamuq], formas atestiguadas en otros textos contemporáneos, se transforman en *ñamuca*, *ñamca* [ñamuqa, ñamqa]. En lo léxico, los elementos aru más notables son los nombres de las fiestas de Pariacaca y de Chaupíñamca: *Auquisna* y *Chaycasna*, cuyas glosas respectivas

16 Dávila Briceño, Diego. «Descripción y relación de la provincia de Yauyos toda ...», *Relaciones Geográficas de Indias - Perú I*. B.A.E., Vol. CLXXXIII, Madrid 1954, p. 155.

17 Citado en las *Obras del Padre José de Acosta*. B.A.E., Vol. LXIII, Madrid, 1954, p. 267.

18 *Op. cit.*, p. 268.

son «para n(uest)ro padre, o criador» y «para n(uest)ra madre». En el texto que presentamos aquí hay la expresión *hualcalla*, traducida por Avila como «muy pocos». En el vocabulario que incluye M. Hardman en su libro *Jaqaru*, encontramos la forma *walkacha* «a little»¹⁹. M. Hardman define el sufijo *-cha* como «limitative suffix», lo que vale también para el sufijo *-lla* en la lengua general de Huarochirí (donde «limitativo» conlleva un matiz de «diminutivo, afectivo»). En nuestras ediciones del *Manuscrito* (la francesa de 1980²⁰ y la castellana de 1987) se indican los elementos aru en las notas a pie de página.

La «lengua particular» habría también podido ser una variante del Quechua I (según la clasificación de Torero) y el sustrato «chinchaysuyo» que se encuentra en estos textos correspondía quizás a la antigua lengua del grupo dominado yunga²¹. Hay al menos dos niveles de quechua en el *Manuscrito*: un dialecto del tipo Quechua I, donde lexemas como *accha* /*aqcha*/ «cabello», *pucutay* /*pukutay*/ «nube, neblina» y *chacuas* /*chakwas*/ «mujer anciana» se encuentran al lado de sus equivalentes en lengua general: *chuccha* /*chukcha*/, *puyu* y *paya*, características del Quechua II, mientras que otros como *urya*- «trabajar, labrar» y *pachya*- /*paçya*/ «estallar» son de empleo exclusivo. Es también probable que otras lenguas particulares de la región hayan dejado huellas en el *Manuscrito* en forma de glosas aisladas, como el nombre con el cual los conchas designaban el porongo: *lataca* o *ratata*, o el nombre de los plateros *yasapa* o el *llaullaya* con el cual don Cristóbal se defendió en el capítulo 21. La toponimia tampoco puede reducirse a las dos lenguas principales. Hasta el lenguaje ritual, común al quechua y al aru, que se manifiesta en los nombres de cultos, dioses, hombres (que a menudo se confunden con los de los dioses) y objetos rituales, podría remontarse a un estado del desarrollo de la cultura religiosa andina anterior a la dominación del quechua o del aru.

19 Hardman, Martha. *Jaqaru*. La Haya-París, 1966. Esta autora indica la africada palatal por un signo diacrítico tradicional que, infelizmente, no podemos reproducir aquí. Bertonio (1612) indica *hualca* como una de las posibles traducciones de «poco». Sin embargo, he encontrado formas derivadas de la misma raíz en algunos dialectos quechua I. En el *Diccionario Quechua: Ancash-Huailas* de G. J. Parker y A. Chávez (Lima 1976), *walka* se traduce por «un poco, una pequeña cantidad; poco». W. Adelaar, en *Tarma Quechua: Grammar, texts, dictionary* (Lisse 1977), indica *walka* como variante de *walga* (la primera forma se emplea en San Pedro de Cajas; la segunda en Tarma). Lo traduce por «little (in quantity, low, limited)». La traducción de la raíz verbal correspondiente es «to diminish, to ebb, to become low». Todavía falta un estudio adecuado sobre la influencia del léxico aru en los dialectos Quechua I en general y en los dialectos mixtos del Perú septentrional (por ejemplo, *chupika* «rojo» en los dialectos mixtos de Ferreñafe y Cajamarca). Sin duda, las investigaciones sobre las relaciones quechua/aru de Torero y Adelaar nos traerán nuevos datos en este dominio.

20 Taylor, Gerald. *Rites et Traditions de Huarochiri*. París, 1980.

21 Según Murúa, el quechua incaico era originario de Chíncha.

El superestrato castellano

Un superestrato que no se ha tratado todavía es evidentemente el del castellano. Avila escribió en 1611 que «cassi todos saben / hablar en español aunque corruptam(en)te»²². En el manuscrito quechua de Huarochirí los hispanismos abundan. Aparte de los términos culturalmente marcados como *fe*, *servir*, *perdonar* y hasta *doncella*, se encuentran otros de origen quechua asociados con el ambiente local: *cóndor*, *huaranga*, etc. Elementos sintácticos, de empleo redundante ya que son expresados también por el texto quechua, como *porque*, *hasta*, etc., aparecen en contextos que corresponden a su empleo en los dialectos actuales. Lexemas como *cuñada*, *sacerdote*, *rico*, *ánima* y *azul* son índices de una aculturación general, mientras que *animal* expresa una síntesis conceptual práctica. El empleo contrastivo de *huiracocha* y *runa* para designar «españoles» e «indios» podría también asimilarse con los hispanismos que han dejado una huella permanente: el carácter despectivo asociado a *runa* en muchas hablas contemporáneas en las que *wiraqucha* simboliza el «caballero». En el texto que se presenta aquí hay muchos hispanismos que se refieren a objetos o a conceptos importados de España, pero se encuentran también *sebo* y *chicha* (en el Manuscrito la chicha está siempre designada por su equivalente quechua: *aswa*). El hispanismo *dueño* reemplaza la forma tradicional *yaya*, corregida en el Manuscrito (cap. 3), sin duda porque no correspondía en el contexto a las normas del quechua hablado por Avila. Es interesante constatar que, a principios del siglo XVII, *pude-* (< *poder*) empieza a reemplazar a *ati-/atipa-* para expresar «poder, ser capaz de». Nuevamente, se trata de un hispanismo destinado a un desarrollo importante en los dialectos quechuas.

La lengua general y las otras lenguas locales

Las diferentes variantes de la lengua general que conocemos a través de los documentos coloniales corresponden a un estado relativamente tardío de la evolución morfológica del quechua. Encontramos ya como morfemas «fijos» los pluralizadores verbales de la 1ª persona /-yku/ y de la 2ª /-chik/. En lo fonético, parece ya haber perdido la distinción entre /ch/ y /č/. Manifiesta cierto hibridismo en el manejo de /h/, de /s/ (ç y z en la gráfica) y la presencia de ambos fonemas depende probablemente de fenómenos de préstamo o de «contacto» dialectal y no de la lógica de una evolución fonética independiente. Distinguía dos sibilantes transcritas por ç _ z y s _ ss que

22 Avila, Francisco de: «Relacion que Yo el D(oc)tor Fran(cis)co de Avila, presbyt(er)o Cura y benef(icia)do / de la ciudad de Guanuco hize Por m(anda)do del s(eño)r Arçobispo de los / Reyes ...», Archivo General de Indias, Lima 30I, sin fecha.

representamos respectivamente en la fonología por los símbolos /s/ y /ʃ/²³. Subsecuentemente se perdió la distinción entre /s/ y /ʃ/ en los dialectos QII del sur. La confusión en la grafía de las sibilantes que caracteriza una parte importante de los documentos redactados por escribas indígenas podría derivarse de que desconocían la pronunciación representada por las grafías *s* y *ss*, que, tal vez, correspondía en sus propias hablas al sonido transcrito por *x* /sh/. De todos modos, es evidente que los escribientes de los documentos quechuas procedentes de la provincia de Huarocharí no distinguían la pronunciación de /s/ de la de /ʃ/, este último fonema siendo representado, posiblemente por /sh/ en sus dialectos locales. Indicaban, de manera sistemática, el fonema /sh/ de los topónimos y los nombres personales por la grafía *x*. Tal vez etapas más arcaicas de la lengua general sobrevivan como hablas residuales en algunos pueblos del sur de Yauyos que aún manejan un sistema cuadripersonal y un sistema fonológico idéntico al que se ha reconstruido para el protoquechua. Los que creen que la expansión del quechua empezó en la costa central podrían tal vez limitarse al desarrollo de este conjunto de variantes de un solo dialecto que iba a llamarse la lengua general y que constituía la base sobre la que se desarrollarían los dialectos quechuas del sur y los del Ecuador.

En lo tocante al quechua cusqueño (y a los dialectos emparentados de Puno, Arequipa y Bolivia), la mayoría de los lingüistas parecen considerar que el contacto con el aymara influenció su sistema fonológico²⁴, mientras que el ayacuchano y el santiagueño argentino conservan más o menos bien las características de la lengua general colonial tal como la conocemos por los textos inspirados por el III Concilio de Lima. El plural de la primera persona en el quechua ayacuchano /-niku/, lejos de ser un arcaísmo, es, sin duda, una normalización moderna. Influencias diversas determinaron el desarrollo del quechua ecuatoriano a partir de otra variante de la lengua general (entre los «protofonemas» que ha conservado se encuentra /sh/, depalatalizado en algunos dialectos de la selva). En algunas provincias, un «superestrato» cusqueño (las oclusivas aspiradas) y, en otras, contactos regionales y sustratos locales han desempeñado un papel importante. Entre los sustratos locales, al menos uno era de origen quechua, no necesariamente una lengua materna, puesto que una *lingua franca* bastante generalizada podía también funcionar como sustrato.

Los dialectos que acabamos de mencionar están estrechamente emparentados con la lengua general. Sin embargo, al referirnos a la «lengua general», es necesario

23 Empleamos /ʃ/ por motivos de facilidad gráfica, tratándose de una convención bien establecida entre los que se ocupan de la filología quechua. No significa, necesariamente, que adherimos a la teoría de su pronunciación retrofleja.

24 Véase Cerrón-Palomino, Rodolfo. «La Reconstrucción del Protoquechua», *Revista Andina*, Cusco, Año 2, No. 1, 1984, § 3. 1. Glotalizadas y aspiradas en quechua, pp. 106-7.

no olvidar que estamos hablando sólo de una variedad dialectal de una de las ramificaciones del tronco lingüístico quechua. Esta lengua oficial, cuya base era probablemente una antigua *lingua franca* promovida al papel de lengua imperial y «generalizada» por la evangelización cristiana, adquirió matices diversos según los criterios académicos del día y también probablemente según el área geográfica donde se empleaba. Su utilización constante en la administración civil y eclesiástica debió modificar la evolución independiente de otros dialectos, entre éstos algunos que pertenecían al Quechua I.

La influencia de la lengua general puede percibirse, por ejemplo, en los rezos recogidos en Cajatambo en el siglo XVII. Claro, eso podría ser también una consecuencia de la confusión de los escribanos, quienes, como Guamán Poma de Ayala, tenían que dominar muchas variedades diferentes del quechua. Pero, también en el léxico un gran número de términos han sido asimilados durante uno de los grandes períodos de su difusión (religioso (¿Pachacamac?), incaico y colonial). La confusión entre sustratos, contacto lingüístico a un nivel local y la imposición «normalizante» de la lengua general es casi inextricable en el caso de ciertos dialectos que mantienen también varios rasgos arcaicos: Chachapoyas-Lamas, Ferreñafe, Cajamarca, Pacaraos y los dialectos de Yauyos²⁵. En el caso de Huarochirí, no sabemos con exactitud en qué época se han extinguido los idiomas indígenas. Tampoco sabemos si el quechua llegó a asimilar los otros idiomas locales, sobre todo el aru. Cierta confusión prevalece en este dominio. Tello, al referirse al culto asociado con las acequias en San Pedro de Casta y a los cánticos quechuas entonados en esta ocasión, cita una sola palabra de la lengua antigua, *uma*, que traduce por «agua»; entonces, es probable que sus cánticos «quechuas» hayan sido arus²⁶.

Podríamos quizás formular una idea de lo que fue la situación lingüística en la provincia de Huarochirí en la época colonial antes de que el castellano eliminara por completo los idiomas indígenas si leemos la descripción que hizo José Joaquín Avalos, capellán, en una carta de 1788 dirigida al virrey en Lima. A propósito del Cauqui (nombre genérico con el cual se conocía el dialecto aru de la provincia de Lima que ha dejado como huella el kawki y el jaqaru actuales), cuenta que:

La Cauqui pura, apenas se habla en tal qual Pueblo de las Provincias Yauyu, Yaulli, y otras; explicándose sus naturales comunmente en la General

25 Tratamos este tema en un artículo titulado «Yauyos, un microcosmo dialectal quechua», publicado en *Revista Andina* (Año 2, No. I, 1984).

26 Tello, Julio y Miranda, Próspero. «Wallallo. Ceremonias gentílicas, realizadas en la Región Cisandina del Perú Central», *Inca* I, Lima, 1923, p. 538. Según Torero, los cánticos entonados en las fiestas en Casta eran efectivamente quechuas (comunicación personal).

corrompida, como la antecedente [el quechua «chinchaysuyo»]; de manera que los que hablan la quechua, con gran facilidad entienden este género de idioma mixto²⁷.

Hoy en día, el valle del Cañete es la región del Perú donde, a más de las hablas arus que sobreviven allí, se habla la variedad más grande de dialectos quechuas. Se encuentran mezclados rasgos morfológicos y fonéticos, así como elementos léxicos característicos de cada uno de los grandes grupos dialectales. Sin embargo, hay también algunos aspectos dialectales que son comunes a todas las hablas de Yauyos, por ejemplo la no especificación sistemática de la pluralidad verbal, la distinción entre /ch/ y /ç/ y el empleo exclusivo de algunas formas léxicas donde aparece este último fonema, como *pachya-* [paçya] «estallar, desbordar, brotar». En el Manuscrito existen huellas de una situación análoga. El texto ha sido releído y corregido. Entre los elementos añadidos al texto corregido encontramos varias veces el indicador de pluralidad *-cu* < /-ku/. Ya nos hemos referido al sustrato quechua local que se manifiesta, por ejemplo, en la fluctuación en el empleo de *s* y de *h*, frecuente también en los dialectos actuales de Yauyos²⁸. El lexema que expresa el concepto de «estallar, desbordar» es también *pachya-* [paçya] (con variantes gráficas características del Manuscrito) y en ningún pasaje del texto aparece la forma *tocya-* /tuqya/, típica de los vocabularios de lengua general y de los dialectos del sur actuales. Nos parece poco probable que se haya podido pronunciar *pachya-* con una africada palatal no retrofleja. La retrofleja /ç/ existía también en el sustrato aru local²⁹. Así, consideramos justificado el empleo del símbolo gráfico *ç* en la transcripción de los términos quechuas donde aparece este fonema en los dialectos contemporáneos de Yauyos. Por cierto, ese criterio no es necesariamente válido para el conjunto de la lengua general tal como se pronunciaba en el antiguo repartimiento de Huarochirí. Pero es probable que toda palabra de la lengua general presente en el sustrato quechua local haya sido pronunciada según la norma local. El lector puede reinterpretar la grafía *çakra* como *chakra*, pero la de *paçya-* no puede ser interpretada sino como *paçya-*. Por otra parte, el hecho de que la distinción entre /ch/ y /ç/ no exista en los dialectos del sur ni en los del Ecuador y que /ç/ no haya

27 Expediente causado con motivo de ciertas noticias / pedidas por la Emperatriz / de Rusia; con varias contesta(ciones) / a la Or(de)n Circular de 13 de Noviembre de 1787», Archivo General de Indias, Escritura y Cifra 35-45 (Indif. Gral. 1342), Doc. 14, Año 1789.

28 En el documento que presentamos aquí se pueden notar las fluctuaciones entre los dos niveles del quechua en la alternancia *cunan/canan* «ahora» y en la presencia de *h* en *haquercan* «dejó»; en el Manuscrito se encuentra habitualmente la forma *saque-* y, sólo dos veces, *haque-*.

29 Cf. la grafía *chayca* en la expresión *chaycasna*, el nombre de la fiesta de Chaupíñamca. *chayca* corresponde a la forma sureña contemporánea *tayka*. Véanse las correspondencias quechua/aymara sureño actuales: *quça/quta* «laguna»; *çawpi/taypi* «medio»; *çunka/tunka* «diez». *ç* sobrevive en el Jaqaru actual (cf. M. Hardman, *op. cit.*).

sido indicado por una grafía especial en los antiguos textos, no es prueba de que esta distinción fuera desconocida por los grupos indígenas de la costa que utilizaban la lengua general o una de sus variantes como medio de comunicación principal.

La grafía de la lengua general

Los documentos escritos en quechua en el siglo XVI destinados a la evangelización de los indios no reflejan ningún sonido característico de este idioma que no pueda ser representado por un símbolo gráfico castellano (en una época cuando el sistema fonético castellano está en plena evolución). Así, sería inútil buscar en la *Doctrina Christiana* (Lima, 1584)³⁰, el *Confessionario para los Curas de Indios* (Lima, 1585), el *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana, por Sermones* (Lima, 1585), el *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, 1598) o en los Vocabularios y Artes de Santo Tomás (Valladolid, 1560), del Anónimo de 1586 (Lima) o hasta en Torres Rubio (Lima, 1619), la representación gráfica de la oclusiva uvular /q/ o de sus variantes. En los documentos del III Concilio y en los escritos de algunos otros evangelizadores se puede inferir la presencia de la postvelar por el empleo sistemático de las vocales abiertas *e* y *o* en contacto con *c* y *qu*. Cuando la vocal que seguía a /q/ era /a/, evidentemente este indicio desapareció. Los escritores indígenas no parecen percibir la modificación vocálica producida por el contacto con la postvelar y su empleo de las vocales *e* y *o* no es sistemático aunque, a veces, parece indicar la conciencia de una convención ortográfica establecida. En estos textos, compuestos en la lengua que la Iglesia llamaba la «general», el acusativo después de una vocal está indicado por *-cta* /-kta/, el progresivo por *-chca* /-chka-/ y lo que se suele llamar la primera persona exclusiva por *-ycu* /-yku/, morfemas que caracterizan también la lengua empleada para redactar los manuscritos de Huarochirí. González Holguín trata de reproducir los sonidos de la lengua del Cusco, Lima 1603 y 1608³¹. No podemos juzgar si esta innovación correspondía o no a los sonidos reales de la lengua general, hablada por

30 El problema de la diversidad dialectal del quechua y de la dificultad que representaba la comprensión de los «vocablos, y modos de dezir tan exquisitos, y oscuros» de algunos hablantes del Cusco para la mayoría de los quechuahablantes, no fue ignorado, en 1584, por los redactores de la *Doctrina Christiana*. Tampoco pasaron por alto el hecho de que la transcripción que utilizaban reflejaba muy imperfectamente el sistema fonético del quechua: «algunos quisieron se usase de esta diferencia, ca, cca, ka, csa, ta, tta, tha, cha, chha, ça, zha. y otras a este modo: mas no concuerdan con las significaciones ni conuienen los interpretes, entre si. Y assi parecio mejor escriuir estas sillabas a nuestro modo; porque no se puede dar regla general que comprehenda tanta diuersidad para que conforme a los caracteres se pronuncie» (*Doctrina Christiana*. Lima, 1584: «Anotaciones de la lengua quichua», p. 75).

31 En plena campaña de extirpación de idolatrías, dos de los protagonistas, Avila (1646) y Avendaño (1649), escriben sermonarios acompañados por comentarios lingüísticos. En los dos conjuntos, las oclusivas aspiradas y glotalizadas son indicadas por la repetición de la letra que representa

los predicadores españoles y criollos o por los curacas y parte de la población de Huarochirí. Como es el caso de los textos de evangelización compuestos en el siglo XVI, los documentos de Huarochirí también están escritos de tal manera que un hispanohablante pueda leerlos sin dificultad. Esto no facilita la tarea de la interpretación fonológica del texto. Representamos aquí la postvelar con *q*, ya que la presencia de este sonido o de sus variantes está atestiguada en el conjunto de los dialectos del centro-sur. Pero, por los motivos que hemos expuesto arriba, representamos también en la grafía la retrofleja *ç*, aunque este sonido no esté atestiguado en ningún dialecto que emplea el morfema combinado /-y.ku/ para representar la 1ª persona exclusiva. A pesar de que nada sugiera una distinción entre /s/ y /š/ en este texto, por ser el modelo la lengua general consagrada por el III Concilio, a diferencia de las versiones precedentes, restablecemos aquí el fonema /š/.

Presentación de los documentos

Como ya lo hemos indicado, seguimos aquí el modelo de nuestra edición de 1987 del Manuscrito de Huarochirí y presentamos la paleografía del texto quechua seguida inmediatamente por su interpretación fonológica. La traducción castellana aparece en la página enfrente. Para una comparación general del contenido del documento incluimos en anexo la versión paleográfica de la traducción de Avila que acompañaba el documento original.

En las versiones paleográficas del texto quechua y de la traducción hecha por Avila, las cifras entre paréntesis representan la división y el orden de los renglones del documento original. Los paréntesis que encierran un texto en cursiva restituyen la forma completa de una palabra abreviada en el original. Las letras en negrita indican

dicha consonante. En el caso de Avendaño, este hecho parece algo sorprendente, ya que nos informa que tiene la intención de escribir en el idioma chinchaysuyo, que es el hablado por el «vulgo» en el Arzobispado (de Lima). John Rowe, en una carta fechada el 28 de marzo de 1982, nos escribió que él, basándose en la grafía empleada por Avendaño, consideraba la presencia de oclusivas aspiradas y glotalizadas como característica de la antigua lengua de la provincia de Lima. Torero, por el contrario, juzga que la ortografía ha sido corregida, después de la redacción del texto por Avendaño, según las normas impuestas por los gramáticos de la escuela del Cusco. Eso parece probable, ya que la segunda parte del libro no refleja el mismo criterio normativo (ver Alfredo Torero: «Lingüística e Historia de la Sociedad Andina», *Anales Científicos* de la Universidad Nacional Agraria, Vol. VIII, Nos. 3-4, Lima, 1970, p. 252). Después de la redacción de esta nota, nos fue señalado por Juan Carlos Estenssoro que la segunda parte del *Sermonario* de Avendaño es, en realidad, una transcripción parcial del *Tercero Cathecismo* de 1585 donde lo único que se ha modificado son algunas reglas ortográficas según los criterios de esa época como, por ejemplo, el empleo de *i* en vez de *y* para representar la semivocal palatal. Así, la cuestión de la naturaleza de la pronunciación de las oclusivas en el quechua limeño aún no se ha resuelto.

una enmienda que aparece en el documento original y una letra en cursiva una letra ilegible, pero de reconstitución casi segura. En la interpretación sintáctica y fonológica del texto quechua, las barras oblicuas representan las unidades sintácticas formalmente autónomas: los enunciados. Dos barras oblicuas indican el fin de un párrafo. Las palabras o partes de palabras en cursiva son hispanismos o términos quechuas que presentan alguna anomalía (generalmente los nombres personales o topográficos) y que no pueden ser interpretados adecuadamente en la fonología. También indican la normalización gráfica de una forma defectuosa del original, por ejemplo «naupac» se reconstruye como «ñawpaq». Las comillas indican lo que es formalmente un discurso directo (éste, en quechua, puede corresponder a toda una serie de valores semánticos). En la traducción castellana, los corchetes señalan detalles agregados por el traductor para facilitar la comprensión del texto.

†³²

1. (f.100r) (1) Don miguel yaoricaxa Prínçipal *de*³³ *s(an)t fran(cis)co* de (2) Sunicancha de la guaranga de chaucarimac y don *m(art)yn huah(3)huañaupa* y *ju(an)* sacsamania y andres cassayauri y sebastian paycocallua (4) andris macacaxa diego sacsañaupa diego paycoyauri *ju(an)* pumayañac (5) *ju(an)* macalluncu *m(art)yn asturicra* diego canchariza matheo sacsañaupa (6) *x(pistob)al paycoñaupa* don *x(pist)o(b)al zulcaui fran(cis)co collqueriza x(pist)o(b)al pacorucçi* (7) *xp(ist)o(b)al Paucarcassa* geronimo astuullca *m(art)yn llacsatacma* Tucoynicom (8) ñocaycunap sutipi cunan caymanta yllac runacunap cay llactapi (9) caccunap sutinpipas ñispa ñijco cay *s(an) fran(cis)co* sunicancha llactapi cac tucoy (10) ñijcom *s(eñ)or doctor fran(cis)co* de auila padreyhuan cunanmantaca Amigo(11)lla cuyanacospalla causayta munayco
//Don Miguel Yauricaxa principal de San Francisco de Sunicancha de la huaranga de Chaucarímac y don Martín Huachhuañaupa y Juan Sacsamanya y Andrés Caxayauri y Sebastián Paycucallhua Andrés Macacaxa Diego Sacsañaupa Diego Paycuyauri Juan Pumayañac Juan Macalluncu Martín Asturicra Diego Cancharisa Mateo Sacsañaupa Cristóbal Paycuñaupa don Cristóbal Sulcahui Francisco Collquirisa Cristóbal Pacurucsi Cristóbal Paucarcaxa Gerónimo Astuullca Martín Llacsatacma, tukuyniykum ñuqaykunap šutiypi kunan kaymanta illaq runakunap kay llaqtapi kaqkunap šutinpipas ñispa ñiyku, kay *San Francisco <de> Sunicancha* llaqtapi kaq tukuy ñiykum: *Señor Doctor Francisco de Avila padreywan* kunanmantaqa *amigolla* kuyanakušpalla kawsayta munayku/
2. manatacmi ari mana iñij(12)paccho Pay cay llactacunaman chayamuptinracmi chaycama (13) diospa siminta huyarijco yachayco
 /manataqmi ari, mana iñiypaqchu pay kay llaqtakunaman çayamuptinraqmi chaycama *diospa* šiminta huyariyku yaçayku/
3. paytacmi chaycama *xp(istia)no*(14)hina causayta yachachihuanco
 /paytaqmi chaykama *cristianohina* kawsayta yaçachiwanku/
4. hinaspari chayraycom Cay llac(15)taman ñaupac amusanmanta canancamapas mana Pley(16)tom coccho cayco
 /hinašpari chayraykum kay llaqtaman ñawpaq hamușqanmanta kanankamapas mana *pleitom* quqchu kayku/

32 Una cruz figura en el margen superior del fol. 100r.

33 Original roto.

Traducción al castellano del texto quechua reconstituido

1. Don Miguel Yauricaxa, principal de San Francisco de Sunicancha, de la huaranga de Chaucarímac y don Martín Huachuañaupa y Juan Sacsamanya y Andrés Caxayauri y Sebastián Paycucallua, Andrés Macacaxa, Diego Sacsañaupa, Diego Paycuyauri, Juan Pumayáñac, Juan Macalluncu, Martín Asturicra, Diego Cancharisa, Mateo Sacsañaupa, Cristóbal Paycuñaupa, don Cristóbal Sulcahui, Francisco Collquirisa, Cristóbal Pacurucsi, Cristóbal Paucarcaxa, Gerónimo Astuhuilca, Martín Llacsatacma, nosotros todos, en nuestro nombre y en el nombre de los indios³⁴ que ahora están ausentes de aquí y también de los que están presentes en este pueblo³⁵, decimos –todos los que residimos en el pueblo de San Francisco de Sunicancha decimos: desde ahora deseamos vivir en términos de amistad y armonía³⁶ con nuestro cura, el señor doctor Francisco de Avila.
2. De ninguna manera es de creer que, antes de que él viniera a estas tierras, hayamos entendido o sabido la palabra de Dios.
3. Fue él quien nos enseñó a vivir como cristianos.
4. Por eso, desde la primera vez que llegó a este pueblo hasta ahora, no hemos tenido pleito con él.

34 Siguiendo el ejemplo de Avila, traduzco *runa* por «indio» y *huiracocha* por «español».

35 Traducimos *llacta* por «pueblo» sólo cuando se trata de los asentamientos establecidos por los españoles.

36 Lit. «queriéndonos mutuamente».

5. yma pudescampipas wiñaytacmi yana(17)pahuac carcan
/ima *podeşqan*pipaş wiñaytaqmi yanapawaq karqan/
6. cay llactayoc runacuna santanapipas caypi(18)pas mitaptin yma coscantapas
mitancunacta pochocaptin(19)tacmi cuentacta camachicuchuan ruraspas
pagarapuc –
/kay llaqtayuq runakuna *Santanapipaş* kaypipaş mitaptin ima quşqantapaş
mitankunakta puchukaptintaqmi *cuentakta* kamachikuqwan ruraşpa pagarapuq//
7. §(20) Canimpam cana setiembre quella chicapi sant. ju(an) llactayoc runa
(21) huaquen cay chaucarimac runacunapas payhuan pleytoyta (22)
callarinacuptin ñocaycupas callarircaycutac
//qanimpam qana *setiembre* killa chikapi *San Juan* llaqtayuq runa wakin kay
Chaucarimac runakunapaş paywan *pleitoyta* qallarinakuptin ñuqaykupaş
qallarirqaykutaq/
8. hinaspare (23) rimascaycum pinacuspa rimasca carcan padres caypi obrajecta
(24) rurachisac ñin. huyarispas
/hinaşpari rimasqaykum piñakuşpa rimaşqa karqan «*padreş* ‘kaypi *obrajecta*
rurachişaq’ ñin» uyarişpa/
9. chay rimascaycu simictare limacpi (25) quillcacamayoc mincascaycunataccha
yanca quillcarcan
/chay rimaşqayku şimiktari *Limacpi* qillqakamayuy minkaşqaykunataqçá yanqa
qillqarqan/
10. chay (26) simire l ñaupacninme ñircan naupac simimanta chunca(27)
yscayniocñiquencama carneromanta cabritomanta sebotomanta (28)
candelamanta runtomanta çaramanta papamanta chicha(29)manta
chochocamanta yamtamanta queVamanta achca (30) manuy ñispa ñircan
/chay şimiri ñawpaqninmi ñirqan ñawpaq şimimanta çunka-
işkayniyuqñiqinkama : «*carneromanta cabritomanta sebotomanta candelamanta*
runtumanta saramanta papamanta *chichamanta* chuchuqamanta yamtamanta
qiwamanta achka manuy» ñişpa ñirqan/
11. checan simicta rimacuspam canan ñijco (31) manam chay manuca asllapas
cancho
/chiqan şimikta rimakuşpam kanan ñiyku: manam chay manuqa aşllapaş kanchu/

5. Siempre, en todo lo que pudiera, nos solía ayudar.
6. Cuando los miembros de esta comunidad hacían la *mita* en Santa Ana³⁷ o aquí, desde que [los indios] acababan las *mitas*, hacía las cuentas con el *camachicuc* de todo lo que se le había dado y pagó [lo que les debía a los indios]³⁸.
7. Sin embargo, hace poco tiempo, por el mes de setiembre, cuando los indios de San Juan³⁹ y el resto de estos indios chaucarímac empezaron a pleitear con él, nosotros también lo hicimos.
8. Lo que dijimos fue dictado por nuestra cólera ya que habíamos escuchado que el cura tenía la intención de establecer un obraje aquí⁴⁰.
9. Los escribanos que contratamos en Lima habrán a su vez escrito lo que contamos conforme a su fantasía⁴¹.
10. La primera parte de lo que hemos contado [en nuestra queja], desde el primer [párrafo]⁴² hasta el duodécimo, cuenta que muchas son sus deudas de carneros, cabritos, sebo, candela, huevos, maíz, papas, chicha, chochoca, leña y pasto.
11. Ahora diremos la verdad: estas deudas no existen.

37 Santa Ana de Chaucarimac, según los documentos de la época.

38 Avila omite la referencia al *camachicuc*.

39 San Juan de Lahuaytambo.

40 Avila dice, en su traducción, que se trata de un «obraje del encomendadero».

41 *yanca* aparece en el *Manuscrito* en contextos donde el rasgo semántico principal que lo caracteriza parece ser «prodigalidad» (es decir, «abundancia e inutilidad»). En un caso preciso expresa el concepto de «mentiroso», lo que podría darse aquí también. La versión de Avila es: «debieron ... de escribir lo que quisieron».

12. runtucta mana mita(32)manta ranticuspaca papacta ymallacta ranticuspapas
huall(33)pacta pollitucta ranticuspapas ñaupacninmi collquieta (34) cachamuc
/runtukta mana mitamanta rantikuşpaqa papakta imallakta rantikuşpapaş
wallpakta *pollitokta* rantikuşpapaş ñawpaqninmi qullqikta kačamuq/

13. ceboctam canan ña ñispa as asllacta tanta(35)puaychic ñijhuacCu
/seboktam kanan ña ñişpa «aş aşllakta tantapuwaychik» ñiwaqku/

14. chaytari cascancamam as asllacta (f.100v) (1) munaspa coc cayco
/chaytari kaşqankamam aş aşllakta munaşpa quq kayku/

15. caycuna rimascaycunamantaca manam aslla(2)pas manuy cancho –
/kaykuna rimaşqaykunamantaqa manam aşllapaş manuy kanchu//

16. §(3) huarochiriman chunchahucnioc runam vinayta aparcan (4) ñiscari manam
ynataccho –
//«Huarochiriman čunkahukniyuq runam winayta aparqan» (4) ñişqari manam
hinataqchu //

17. §(5) sant damianman s(an) ju(an)man cay quequen doctrina quitima(n) (6)
vinaycunaca manam rimaypaccho
//San Damiánman San Juanman kay kikin *doctrina* kitiman winaykunaqa
manam rimaypaqchu/

18. chaycunactaca wiñay(7)pas ynam apac cayco suncoycu Cama
/chaykunaktaqa wiñaypaş hinam apaq kayku şunquykukama/

19. limacman caua(8)llo vinayta apaptinpas sapa cauallomantam Pagarasca (9)
runap apascampas,
/Limacman *caballo* winayta apaptinpaş sapa *caballomantam* *pagaraşqa* runap
apaşqanpaş/

20. manatacmi maycan cauallupas pichca (10) pucchactaca apaccho
/manataqmi mayqan *caballo*pâş pichqa *pucchaktaqa*⁴⁴ apaqchu/

21. quimça pucchactaca apacmi
/kimsa *pucchaktaqa* apaqmi/

12. Si compraba huevos que no provenían de la *mita*, o papas o cualquier otra cosa, aves, pollitos⁴³, envió antes la plata.
13. De vez en cuando nos pedía que le juntemos un poco de sebo.
14. Según las posibilidades y nuestra voluntad, solíamos darle [pero] muy poco.
15. Y todo esto de que hemos hablado no representa ninguna deuda.
16. Lo que se contó sobre los once hombres que llevaron cargas a Huarochirí no fue así.
17. No viene al caso hablar de cargas destinadas a San Damián, a San Juan o a otros lugares situados en el territorio de esta doctrina.
18. Siempre solíamos llevar estas cargas de buena gana.
19. Si los caballos transportaban cargas a Lima, [sus dueños] eran retribuidos por cada caballo y los hombres [que los acompañaban recibían su sueldo] también.
20. Ningún caballo llevaba jamás cinco *puchas*⁴⁵.
21. Suelen llevar tres *puchas*.

42 Corresponde al ítem del texto original (es decir, de los capítulos).

43 La combinación *huallpa* y *pollito* corresponde al empleo frecuente en el Manuscrito de un término quechua seguido por su equivalente castellano, quizás para precisar su sentido en el contexto o para énfasis.

44 No sabemos si esta palabra se conserve en el quechua moderno; por eso, no nos sentimos autorizados a interpretar el carácter fonológico de las grafías *c* (*/k/*, */q/*?) y *ch* (*/ch/*, */tʃ/*). Holguín escribe *pokcha* (*/puqcha/*?).

45 Según González Holguín, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima, 1608, ed. 1952, una *pokcha* corresponde a «Media hanega, la medida y lo medido en ella, yscay ppocha vna hanega, patma poccha. Vna quartilla» (p. 291).

22. ynaspari (11) yma ayca seruiscaca pagarascatacmi
/hinašpari ima hayka *servi*šqaqa *pagara*šqataqmi/

23. sallcapi ^{ll}⁴⁶ *huc ruzio cau*allo (12) chincachiscanpacri quequen doeñonpacmi
quequen doctorpa (13) quellcacusca(n) capon
/šallqapi huk *rucio caballo* chinkachišqanpaqri kikin *due*ñonpaqmi kikin
*doctor*pa qillqakušqan kapun/

24. limacman yscaychuncapusac runap (14) quero apascaycunari manam collquepac
apascacho
/Limacman iskayêunkapusaq runap qiru apašqaykunari manam qullqipa
apašqachu/

25. ñocaycunam (15) payta cuyaspa aparqayco –
/ñuqaykunam payta kuyašpa aparqayku//

26. §(16) quemçachuncaPichca patacon sucta rrealniocni ygleçiap ma(17)nun
ñiscaycuri paypa libronpim quillcasca
//kimsačunkapichqa *patacón* suqta *real*niyuqniy *iglesia*p ma(17)nun ñiškaykuri
paypa libronpim qillqašqa/

27. christocta catay(18)llapacmi huc tocacta rantircan
/cristokta qatayllapaqmi huk *tocakta* rantirqan/

28. chaymantam canan taua pata(19)gonmi puchon ñircan
/chaymantam kanan «tawa *patacón*mi puchun» ñirqan/

29. chaycunamantaca quequentac cuentac(20)ta cochoñ libronpi quillcasca yna
/chaykunamantaqa kikintaq *cuentakta* quchun libronpi qillqašqahina/

30. chay quillcantacmi checan (21) sime –⁴⁷
/chay qillqantaqmi chiqan šimi//

46 Señal que se refiere a una nota al margen: e por este caualllo / rruçio se an che/to. (?) y pago la my/tad del valor. / del d(ic)ho caualllo / y q(ue) la mento El yn(di)o / 6 de mayo de 608. / (firma) ante my / henestross<a> / not(ari)o / (se ha subrayado huc ruzio caualllo en el texto quechua).

47 Nota al margen: Esta q(ue)nta se hizo y / fene(cio)lo ante El / d(ich)o s(eñ)o or vis(itad)or y satis/fizo a la ygl(esi)a El / d(ich)o doctor Abila / como parec(er)on / e(n) los libros de las yglesias El 6 / de mayo de 608. / ante my / Don G(onza)lo de henes/trosa not(ari)o//

22. De esta manera, todo servicio era retribuido.
23. A propósito del caballo rucio perdido en la puna, el dueño tiene un papel escrito por el mismo doctor.
24. Y los palos llevados a Lima por veintiocho indios de los nuestros no han sido llevados por dinero.
25. Nosotros los llevamos por amor a él.
26. Y nuestra [ofrenda de] treinticinco patacones seis reales que él debe a la iglesia⁴⁸, está consignada en su libro.
27. Compró un velo para cubrir el Cristo.
28. Dijo que le sobraron cuatro patacones.
29. ¡Que haga la cuenta tal como está escrito en su libro!⁴⁹
30. Su escritura corresponde a la verdad.

48 La fórmula es ambigua. Podría significar también «la deuda de la iglesia». En la acusación original se indica que «debe a la iglesia» (f. 110v, Acosta Rodríguez, A., *op. cit.*, p. 19).

49 Una nota al margen del texto quechua indica que Avila arregló su cuenta ante la presencia del notario don Gonzalo de Hinestroza.

31. §(22) huc yeguacta huc orcoctauanmi condorta huañuchipac huaño chir(23)can
ñiscaycocunari cay ynam
//«huk yeguakta huk urquktawanmi condorta⁵⁰ wañuchiypaq wañuchirqan»
ñișqaykukunari kayhinam/
32. horcoca manam huanorcancho
/urquqa manam wañurqanchu/
33. (24) fiscalpam
/fiscalpam/
34. chayca humampi chucrisca carcan
/chayqa umanpi chuqrișqa karqan/
35. chayri ynatacmi cu(25)nanpas causacon
/chayri hinataqmi kunanpaș kawsakun/
36. chay yegua ñiscare chunca huata chicam (26) caypi tiarcan
/chay yegua ñișqari çunka wata chikam (26) kaypi tiyarqan/
37. padre segurahuan pleytanacuptico tiarcan (27) huc huayna padre luiz de paz
sutioc
/padre Segurawan pleitanakuptiyku tiyarqan huk wayna padre Luis de Paz
șutiyuq/
38. chaymi huc chaquen paques(28)ca paco mulacta haquercan
/chaymi huk çakin pakișqa paqu mulakta haqirqan⁵¹/
39. chaytam chay pachatac santa ana(29)pi padre doctor huamac chayamuptin
chacractam Cay mula (30) sarurcayan ñispa maycan runah quejarcan
/chaytam chay pachataq Santa Anapi padre doctor wamaq çayamuptin
«çakraktam kay mula sarurqayan⁵²» ñișpa mayqan runaç quejarqan/

50 «Hispanismo» de origen quechua.

51 Se trata probablemente de una manifestación del sustrato quechua local: *s*, *h* y $\emptyset$ alternan en los dialectos actuales de Yauyos, donde se encuentra /saqi-/ en Apurí, Chocos, Laraos, Huangáscar y Azángaro; /xaqi-/ en Hongos, Lincha y Caca, y /aqi-/ en Alis (en Tomas se emplea el hispanismo /dexa-/). Se encuentran variaciones análogas en el *Manuscrito*.

52 Una forma insólita, probablemente una metátesis para *saruyarqan*; refleja quizás el sustrato; en los dialectos de Yauyos, *-ya-* ~ *-yka-* alternan con *-chka-* para expresar el progresivo. La forma que se encuentra en el *Manuscrito* es *-chka-*.

31. A propósito de nuestras quejas⁵³ de que mató una yegua y una llama para [atraer y] matar cóndor(es), he aquí lo que pasó.
32. La llama no murió.
33. Pertenece al fiscal.
34. Fue herida en la cabeza.
35. Vive aún hoy.
36. La yegua estuvo aquí unos diez años atrás.
37. Cuando tuvimos pleito con el padre Segura, estuvo aquí un cura joven, llamado Luis de Paz.
38. Este dejó una mula parda con el pie quebrado.
39. Algún indio se habrá quejado al padre doctor, en aquella época recién llegado a Santa Ana, de que la mula pisoteaba las chacras.

53 Abreviamos aquí (y en el primer enunciado del fol. 101) la fórmula excesivamente pesada de: A propósito de lo que hemos contado <en nuestra queja>.

40. chaytam padre (31) doctorca huañochircan
/chaytam *padre doctor*qa wañuchirqan/

41. huarmictari manam maycantapas (32) allcucta mana huyhuascanrayco
asutercancho ymanarca(n)cho
/warmiktari manam mayqantapaš (32) allquкта mana uywašqanrayku
azoterqanchu imanarqanchu/

42. (33) negrontam ychaca asutircan huchoyla allconta huañochois(34)canrayco–
/negrontam ichaqa *azoterqan* huchuyla⁵⁴ allqunta wañuchišqanrayku//

43. §(35) ña ñispa aycallactapas millmacta pochcachipospaca manam
coll(36)quepaccho Pochcac carcayco
//ña ñispa haykallaktapaš millmakta puchkachipušpaqa manam qullqipačhu
puchkaq karqayku/

44. amigo caspallam chaytaca huall(37)calla captin huñirirayCo –
/amigo kašpallam chaytaqa wallqalla kaptin huñirirayku//

45. (f.101r) (1) quemça runap cusmantam lliquen ñiscaycuctare huctahuampas
ñam (2) quequenhuan p(*adr*)e villanacon –
//«kimsa runap kušmantam llikin» ñišqaykuktari huktawanpaš ñam kikinwan
padre willanakun//

46. (3) cay chicam rimascayco
//kay chikam rimašqayku/

47. manatacmi cunan wiñaypas cay simic(4)taca rimaycumancho
/manataqmi kunan wiñaypaš kay šimiktaqa rimaykumanchu/

48. ymanam cunan ñijco hinallatacmi sama(5)conca
/imanam kunan ñiyku, hinallataqmi samakunqa/

49. todos santopipas huanoccunapac mantapospa manam (6) collopi ymapi
tupospacho mantachihuac
/todos *santo*<*s*>pipaš wañuqkunapaq mantapušpa manam kullupi imapi
tupušpachu mantachiwaq/

54 ¿Sustrato (depalatalización de *ll*) o lapsus? La forma habitual en el *Manuscrito* es *huchuylla*.

40. El padre doctor la mató.
41. No azotó ni hizo nada a mujer alguna por no haber criado a su perro⁵⁵.
42. A su negro sí lo azotó porque le mató a su perrito.
43. Si de vez en cuando hilábamos un poco de lana, no lo hacíamos por plata.
44. Sólo por ser sus amigos y porque se trataba de poca cantidad estábamos de acuerdo en hacerlo.
45. A propósito de nuestra queja de que rompió las *cusmas* de tres indios, y también de otro más⁵⁶, el cura trató el asunto con los mismos.
46. Lo que dijimos [en nuestras quejas] no es más que esto.
47. Y desde ahora jamás habremos de hablar sobre este asunto.
48. Lo que decimos ahora quedará así para siempre⁵⁷.
49. Cuando en la fiesta de Todos Santos cubría [las sepulturas con las ofrendas que dejamos] para los difuntos, nos dejó cubrirlas sin medir [la cantidad] en *collos*⁵⁸ u otra cosa.

55 Según la acusación, «ocupó una india y la apremió con todo rigor a que diese de mamar a su perrillo que se llama Petis y la maltrató» (Acosta Rodríguez, A., *op. cit.*, p. 21).

56 El original está formulado de una manera poco clara. En la traducción de Avila encontramos «cuatro camisetas que decimos habernos roto el dicho doctor». La queja original da la lista separada de cada camisa rota; la cuarta es del fiscal (Acosta Rodríguez, A., *op. cit.*, p. 21).

57 Lit. «como ahora decimos, (es)-así-no-más-(que) decansará».

58 Se encuentra en González Holguín: *Ccullutupu. Celemin y Ccullupoccha. La media anega de medir*. En María Rostworowski (*Pesos y Medidas en el Perú Prehispánico*. 1a ed., Lima, 1960, p. 21), aparece la definición siguiente: «El Kullu, medida de madera para medir trigo, maíz, etc., es el equivalente a la Pokcha quechua. Cobo afirma que esta medida era confeccionada comúnmente de una calabaza seca, aunque también las tenían de plata y de madera». En el diccionario del ayacuchano moderno de Clodoaldo Soto Ruiz (*Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca*, Lima, 1976), *kullu* se define como «Tronco. Medida de capacidad para granos».

50. soncoycucamam (7) alli mantachicoson ñispa ymanam wiñaypas manarac cay (8) padre chayamuptin rurac carcayco ymallatacmi ruracoyno (9) Diosta huañocñijcoctauan yuyaicuspa christianom caní ñis(10)pa /sunquykukamam «alli mantachikuşun» ñispa, imanam wiñaypaş manaraq kay *padre* çayamuptin ruraq karqayku, hinallataqmi rurakuyku *Diosta* wañuqniykuktawan yuyaykuşpa «*cristianom* kani» ñispa/

51. chaymantari quequen p(*adr*)e Doctortapas cunanmantaca pay(11)pas churincu ynacta cuyahuanca ñijco /chaymantari «kikin *padre doctor*paş kunanmantaqa paypaş churinkuhinakta kuyawanqa» ñiyku/

52. ymallaypacpas ya(12)napahuancatac ama maycanhuanpas piñaconcacho cay (13) simicunacta yuyarispa /imallaypaqpaş yanapawanqataq | ama mayqanwanpaş piñakunqachu kay şimikunakta yuyarişpa/

53. ñocaycupas,yayaicuhinatatac(14)mi cuyasac ricasac /ñuqaykupaş yayaykuhinatataqmi kuyaşaq rikuşaq/

54. ymayna huchantaca checan yachas(15)paca manatacmi yuyaicucho /imahina huchantaqa chiqan yaçaşpaqa manataqmi yuyaykuchu/

55. cay quillcactam cana cunan (16) tucoyniCo queuenta coyco wiñaypas ynam rimacusac (17) ñispa /kay qillqaktam qana kunan tukuyniyku kikinta quyku «wiñaypaş hinam rimakuşaq» ñispa/

56. yma pacha capituloccta visitacta tarepac hamup(18)tin pi juezpas ynatacmi rimasacco /ima pacha *capitulokta* *visitakta* taripaq hamuptin pi *juezpaş* hinataqmi rimaşaqku/

57. cay quillcam rurasca (19) sant fran(*cis*)co sunicancha llactapi cunan feb(*rer*)o quella yscay(20)chuncahucnioc ponchaoninpi huchuarangasuctapa (21)chacposacnioc jesu xp(*ist*)o yayanchicpa pacariscanmanta (22) huatanpi /kay qillqam ruraşqa *San Francisco <de> Sunicancha* llaqtapi kunan *febrero* killa işkayçunkahukniyuq punçawninpi huk*huarangasuq*tapaçakpusaqniyuq *Jesu Cristo* yayanchikpa paqarişqanmanta watanpi/

50. Lo hacíamos de buena gana, como siempre lo habíamos hecho antes de que este cura llegara [entre nosotros], deseosos de que se cubriera [las sepulturas] de una manera digna por ser buenos cristianos pensando en Dios y en nuestros difuntos⁵⁹.
51. Es nuestro deseo (*lit.* decimos) ahora que el padre doctor nos quiera como a sus hijos.
52. ¡Que nos ayude en todo lo que sea, que no se enoje con nadie acordándose de lo que hemos contado [en nuestras quejas]!
53. Y nosotros lo querremos, lo consideraremos como a nuestro padre⁶⁰.
54. Sabiendo la verdad, no nos acordamos de ninguna culpa suya.
55. Ahora, en fin, todos nosotros le entregamos este escrito con la intención de mantenernos siempre fieles a su contenido⁶¹.
56. A todo juez que venga a investigar capítulos o hacer visita, diremos lo que está escrito aquí.
57. Este escrito fue hecho en el pueblo de San Francisco de Sunicanha hoy, el día 21 del mes de febrero del año mil y seiscientos y ocho desde el nacimiento de nuestro padre Jesucristo.

59 Este pasaje difícilmente puede traducirse sin hacer referencia a la traducción de Avila, que dice: «cuando cubrimos las sepulturas nunca el dicho doctor nos ha medido en *collo* o en otra cosa la comida...». En la queja de don Lorenzo Colqueñaupa de la *huaranga* de Chaucarima del pueblo de Santa Ana, se especifica que «el día de finados son apremiados los miserables de los indios e indias a que ofrezcan en las sepulturas de sus muertos a cuatro reales y cuatro almudes, y dando la plata y no el maíz, queda encarcelado en la iglesia hasta que lo da, siendo prohibido» (Acosta Rodríguez, A., *op. cit.*, p. 16). Significa quizás que Avila cobraba una tasa sobre las ofrendas dejadas por los indios y que la cantidad y la naturaleza de éstas eran estipuladas por el cura mismo.

60 En la traducción de Avila se lee: «y nosotros también lo serviremos como a nuestro padre». Es preciso no olvidar que *yaya* poseía en quechua no sólo el valor de «padre», sino también el de «dueño, patrón».

61 Lit. diciendo «siempre hablaremos así». Como no hay en el original quechua un sistema de puntuación preciso que delimite los enunciados, este pasaje podría también agregarse al enunciado siguiente (sin introducir un cambio importante en el sentido general del texto).

58. <cay> tam cana ñoca don miguel yauricassa firma(23)ni sutita churaspa
/kaytam qana ñuqa *don Miguel Yauricaxa firmani* šutiya čurašpa/
59. huaquen runacunari don xp(ist)oual (24) choq(ue)cassacta cayta quillcacta
m(art)yn astucassa maestrocta(25)huan ñocaycorayco firmapoay ñispa
muchaycoyco her(nan)do a(26)pumayta fran(cis)co poma testigo captin cay
huc viracocha(27)huan ju(an) sanchez serrano sutiochuan –
/wakin runakunari *don Cristóbal Choquecaxakta* kayta qillqaqta *Martín
Astucaxa maestroktawan* «ñuqaykurayku *firmapuway*» ñispa muchaykuyku
Hernando Apumayta Francisco Puma testigo kaptin kay huk *huiracochawan
Juan Sánchez Serrano* šutiyuqwan//

[Siguen las firmas]:

Don migel . . . ricasa por t(estig)o Ju(an) sanchez serrano

Por t(estig)o Don xp(ist)oual Choquicasa a ruego y por t(estig)o m(art)yn astucassa

58. Lo firmo yo, don Miguel Yauricaxa, con mi nombre.
59. Y nosotros, los demás indios, rogamos a don Cristóbal Choquecaxa, que escribió este [documento], y al maestro Martín Astucaxa que lo firmen por nosotros, siendo testigos Hernando Apumayta y Francisco Puma, así como un español llamado Juan Sánchez Serrano.

quem caritatem custodiam Aliqua pietate culturae Sicut Sumptus non
gregem suum f. Villanovam

[illegible]

don miguel en casa.

Don't mind it, please.
 P. S. I'm sorry
 I'm a bit late
 I'm a bit late
 I'm a bit late

Ultima página (fol. 101r) de la carta de retractación de los indios de Sunicancha conservada entre los documentos del proceso contra Francisco de Avila.

Versión paleográfica de la traducción de Avila:

(f. 101v) Apartamiento q(ue) hizieron / de sus cap(itul)os los y(ndi)os de Suni/cancha en 21 de febrero / 1608 –

(f. 102r)⁶² (1) Don miguel yauricasa principal de s(an)t fran(cis)co de çunicancha de (2) la huaranca de Chaucarimac. y don M(art)yn Huachhuañaupa y Juan sacsa(3)manya, y Andres casayauri, y sebastian Paycocallhua, y Andres (4) Macacasa, Diego sacsañaupa, Diego Paycoyauri, Ju(an) Pomayanac Juan (5) Macalluncu, M(art)yn Astoricra, Diego canchariça. Matheo sacsañaupa (6) x(pistob)al Paycoñaupa, Don x(pistob)al Sullcaui. fran(cis)co collq(ue)riça x(pistob)al paycorocçi (7) x(pistob)al Pau[ca]rcasa ger(oni)mo Astovillca, m(art)yn llacsatacmi⁶³ | en n(uest)ro nombre (8) y de los demas y(ndio)s de este pueblo q(ue) al pres(en)te no estan aqui dezimos q(ue) (9) todos los q(ue) somos de este dicho⁶⁴ assiento de s(an)t fran(cis)co queremos y es n(uest)ra (10) voluntad viuir en paz y ser amigos del s(eñor) Dotor fran(cis)co de Auila n(uest)ro p(adr)e (11) Porq(ue) uerdaderamente no se puede negar q(ue) desde q(ue) el vino a esta dotrina (12) oymos y sauemos la palabra de Dios, y q(ue) el nos ha hecho christianos (13) y porque hemos conocido y agradecido esto, y no nos ha hecho agrauio no he(14)mos tenido con el pleyto, ni diferencia alg(un)a despues q(ue) esta e[n] esta dotrina (15) y conocemos q(ue) en todo <lo> q(ue) ha podido, no[s] ha ayudado. y fauorecido – y es assi (16) q(ue) quando en este assiento o en s(ant)a Ana, o en otra p(art)e le han seruido o hecho (17) mita los y(ndio)s de este d(ic)ho assiento, en acabado la mita el aylllo. los ha (18) llamado y hecho q(uen)ta de lo q(ue) les deue. y pagadoles a todos –

§(19) los dias passados por el mes de septi(embr)e es assi q(ue) auiendo los y(ndio)s del assi(20)ento de s(an)t ju(an) y otros de esta huaranca de Chaucarimac leuanta(21)dole al dicho D(oct)or ciertos pleytos, nosotros tambien lo hezimos, mas (22) fue con enojo q(ue) tuuimos, porq(ue) entendimos q(ue) el dicho p(adr)e nos queria (23) hazer fundar un obraje del encomendero en esta dotri(n)a y sobre lo q(ue) (24) diximos deuiero(n) las pers(on)as q(ue) en lima procuramos q(ue) nos escriuie(25)ssen n(uest)ros capitulos de escriuir lo q(ue) quisieron –

§(26) lo q(ue) dizian los capitulos desde el primero hasta el dozeno es que (27) de Carneros, cabritos sebo, candelas, hueuos, mays, papas, chicha (28) chochoca, leña, y yerua deuia el dicho D(oct)or muncho dinero, y ahora (29) dezimos q(ue) la uerdad es q(ue) de todo esto no deue cosa. y que quando ha queri(30)do comprar, o ha comprado alg(un)os hueuos fuera de los q(ue) le dan por (31) su dinero de mita. o

62 Encabeza la página la referencia (¿tal vez reciente?): 22 Febrero ...08.

63 llacsatacma en el texto quechua.

64 $d \neq p$ (<p[ueblo] ?).

alg(un)as gallinas. o pollos siempre ha embiado (32) la plata primero = y en lo q(ue) toca al sebo lo q(ue) passa es. q(ue) alg(un)as (33) uezes nos suele rogar. le juntemos vn poco y esso lo solemos hazer (34) de n(uest)ra uoluntad y darle vn poco – y assi de todo lo dicho no nos deue (35) el dicho D(oct)or cosa alg(un)a –

(36) y en lo q(ue) dezimos q(ue) onze y(ndio)s lleuaro(n) cargas. a Huarocheri tambien (37) es falso –

(38) y en lo q(ue) toca a cargillas (sic) de aqui a s(an)t Ju(an) y a s(an)t Damian: no temos (sic) (f. 102v) (1) q(ue) pedir ni dezir. Porq(ue) lo q(ue) esso ha sido ni merece pago ni se lleua (2) ni ha lleuado por dinero – y los cau(all)os q(ue) han lleuado cargas a lima (3) y assi mismo los y(ndio)s q(ue) han ydo con ellos estan todos pagados – y la (4) uerdad es q(ue) ningun caualllo ha lleuado cinco medias de papas: hane(5)ga y m(edi)a si q(ue) es lo ordinario, y todo lo demas de seruicio esta pagado

§(6) y <de> vn caualllo rucio q(ue) dezimos q(ue) el dicho D(oct)or Perdio en la puna su dueño (7) ti(en)e vn papel del d(ic)ho Dotor, y ambos se entendieron –

(8) y vey(nte) y ocho palos q(ue) lleuaron 28. y(ndio)s deste pu(ebl)o a lima los lle(9)uaron y lleuamos por amor del i debalde. y por querer nosotros y sin (10) esperar paga –

§(11) y cerca de lo q(ue) diximos q(ue) el dicho D(oct)or deue trey(n)ta y cinco patagones (12) y seis t(omin)ès a la yg(lesi)a dezimos q(ue) la q(ue)n)ta de esto la ti(en)e en su libro. y que solo (13) sabemos q(ue) compro vn velo para el christo de este pu(ebl)o y dixo q(ue) le auian (14) sobrado quatro p(a)t(acone)s de esta partida de el dicho D(oct)or Cuenta por su (15) libro q(ue) lo q(ue) alli estuuire sera la v(er)dad –

§(16) y en quanto a lo q(ue) diximos q(ue) el dicho D(oct)or Mato vna yegua y vn (17) carnero de la tierra para q(ue) viniessen Condores – la uerdad es (18) q(ue) el carnero es viuio y es del fiscal y no murio solo tuuo vna herida (19) a la cabeça de q(ue) esta bueno – y lo q(ue) passa cerca de la yegua (20) es q(ue) avra dies a(ño)s. q(ue) estuuu aqui quando pleyteamos con el p(adr)e Segura (21) vn padre en interim. q(ue) se dezia luiz de paz el q(ua)l dexo vna mula (22) bermeja con vn pie quebrado, y entonces vino a esta dotri(n)a el dicho d(oct)or (23) al q(ua)l se quexaron ciertos y(ndio)s diziendo q(ue) aq(ue)lla mula les pizoteaua (24) las chacras y assi q(ue) uiesse q(ue) se auia de hazer de ella y por esto y no (25) ser la mula de prouecho la mato el dicho D(oct)or –

§(26) y a yn(di)a ning(un)a ha el dicho D(oct)or acotado (sic) ni maltratado porq(ue) no criaua (27) perrillo alg(un)o, a su negro si açoto porq(ue) le mato vno –

§(28) y si alguna uez al dicho Dotor le hemos hilado algun ouillo (29) ha sido por ser amigos, y de amistad, y no por dinero. y esos han sido muy (30) pocos –

§(31) y en q(ue) a quatro camisetas q(ue) dezimos auer.nos roto el dicho D(oct)or (32) no ay q(ue) dezir. porq(ue) ya el a contentado a los y(ndio)s –

(33) estos son los capitulos q(ue) pussimos, de los q(ua)les ahora ni en ningun t(iem)po (34) trataremos ni diremos mas, y como hemos dicho lo damos todo por (35)

dicho – y en los todos s(an)tos quando cubrimos las sepolturas nunca (36) el dicho D(oct)or nos ha medido en collo ni en otra cosa la comida, sino (37) q(ue) como lo haziamos siempre, acorda(n)donos de dios. y de n(uest)ros diffuntos (38) ahora dezimos y rogamos al dicho D(oct)or n(uest)ro Padre, q(ue) nos mire (39) y tenga como a hijos, y nos ayude en lo q(ue) se offriere y no tenga (40) mala voluntad a ninguno por lo q(ue) ha passado (f.103r) (1) q(ue) nosotros tambien le seruiremos como a n(uest)ro p(adr)e – y la uer(2)dad es q(ue) no sabemos cosa q(ue) aya hecho mal hecha – y assi todos (3) nosotros le damos este papel porq(ue) assi como aqui lo dezimos lo he(4)mos siempre de afirmar delante de q(ua)lquier juez, q(ue) uenga aueri(5)guar capitulos, o *hazer* visitas y es fecho este papel en el assie(n)to (6) de s(an)t fran(cis)co de cunicancha (*sic*) a vey(n)te y vn de febrero de mill y seiscientos (7) y ocho años del nacim(iento) de n(uest)ro señor j(es)u xp(ist)o y lo firmo yo don (8) miguel yauricaça y los demas rogamos a Don X(pistou)al Choquecasa (9) q(ue) escriuió este y a m(art)yn Astocasa maestro q(ue) firmassen por noso(10)tros siendo test(ig)o Her(nan)do apumayta y fr(ancis)co Poma y vn español (11) q(ue) se dize Juan s(anchez) serrano – [*Siguen las firmas*] Don mig(uel) yauricasa por test(ig)o (12) Don x(pistou)al choq(ue)casa, a ruego. y por testigo m(art)yn Astocasa por test(ig)o (13) Iu(an) s(anchez) serrano –

CULTOS Y FIESTAS DE LA COMUNIDAD DE SAN DAMIÁN (HUAROCHIRÍ) SEGÚN LA CARTA ANNUA DE 1609*

En la nueva edición del Manuscrito de Huarochirí¹, citamos largos extractos de un documento que llamamos «la Carta Annua de 1609». Como nos parece que toda la parte de este texto que se refiere a la misión de los dos padres jesuitas a Huarochirí es de un interés fundamental para una mejor comprensión del manuscrito quechua, consideramos oportuno que se publique en versión paleográfica. No repetiremos aquí las observaciones que se encuentran en las notas de pie de página de nuestra edición del Manuscrito de Huarochirí (capítulos 9 y 24); sólo deseamos subrayar la importancia de los datos que figuran en este documento y sugerir la necesidad de un estudio más detallado de su contenido.

Ciertos pasajes de esta *carta annua* serán familiares a los que conocen la versión Arguedas-Duviols (1966) del Manuscrito de Huarochirí², ya que, bajo el título de «Ritos de Huarochirí - 1609», Duviols incluyó entre los documentos agregados a su estudio bio-bibliográfico de Francisco de Avila un texto del jesuita Barraza, originalmente publicado por Romero en 1936³. El padre Barraza⁴ recibió de la XVII Congregación Provincial, que se reunió en Lima en 1674, el encargo de escribir la historia de la provincia jesuítica del Perú⁵. «Para ello echó mano de las *Cartas Annuas*, muy prolijas en los primeros años, y asimismo de las Necrologías o Cartas de Edificación que era costumbre escribir a la muerte de algún varón ilustre»⁶. Entre las *cartas annuas* utilizadas por Barraza, figura el documento que publicamos aquí. Se encuentra hoy en el archivo de la Compañía de Jesús, en Roma, bajo la referencia:

* Este documento fue publicado por primera vez en el *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XVI, Nº 3-4, Lima 1987.

1 Gerald Taylor: *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima 1987.

2 José María Arguedas: *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Lima 1966.

3 Emilio Romero: «Algunos documentos inéditos sobre idolatrías de los indios», *Revista Histórica*, Lima 1936, Tomo X, Entrega II, pp. 192-207.

4 El nombre del Padre Barraza se escribe, en este texto, alternativamente Barraza o Barrasa.

5 *Historia de las Fundaciones de los Colegios y Casas de la Provincia de Perú, de la Compañía de Jesús, con las noticias de las vidas y virtudes religiosas de algunos varones ilustres que en ella trabajaron*.

6 Romero, *op. cit.*, p. 199.

Fondo Gesuitico No. 1488, II, 9⁷. Sin duda existían otras copias de esta carta y no podemos garantizar que el ejemplar que conocemos fuera el mismo que cita el padre Barraza. Aunque su descripción de los ritos es muy sumaria y, en general, no es más que una paráfrasis de la que se encuentra en la *carta annua*, el Padre Barraza agrega comentarios a la información contenida en nuestro documento. Describe brevemente la fiesta de Pariacaca, no menciona la de Chaupiñamoc; sin embargo, se refiere con cierta abundancia de detalles a la fiesta de Inaccha (Inacha en nuestro documento), citando pasajes enteros de la *carta annua*. En la descripción de la fiesta de Pariacaca señala la procesión a la cueva de Chutinhuaque en la que se llevaba a los difuntos sobre «carneros de la tierra»; añade que los sepulcros donde estaban estos difuntos eran «al modo de torrecillas pequeñas todas cuadradas con una puerta al oriente» (detalle no incluido en la *carta annua*). En lo tocante a los ritos observados durante la fiesta de Inaccha, opina que: «Estas supersticiones les enseñaba el demonio».

La obra de Barraza incluye la versión clásica del origen de la idolatría contada por Avila mismo en su «Prefación»⁸. Confunde algunos detalles (si la versión de Avila puede ser considerada como fidedigna) y la joven «sacerdotisa», mujer del ídolo, se convierte en hija de un indio viejo que, a punto de morir, confiesa a Avila que su hija estaba dedicada a Pariacaca, «ídolo y adoratorio el más principal de esta provincia». Este indio parece una combinación de Llacahuarincca, a quien Avila curó de un flujo de sangre, y de Hernan Paucar, a quien Avila dejó preso en la casa de los padres de la mujer del *huaca* Macauica. Barraza nos comunica el nombre de la joven: Curi, detalle interesante, puesto que en la «Prefación», Avila indica que «andaba con vn bordon en cada mano; porque era tullida». Tal vez, por eso, se la dedicó al Rayo: Curi (/kuri/). La muerte de ésta, también de un «flujo de sangre» (¿no habrá ayudado Avila en algo a la providencia divina?) ofrece la ocasión de convencer a los indígenas que había llegado el momento de sacar a sus ídolos y de confesarse. Tal fue el éxito de la campaña que Avila promovió contra la idolatría de sus feligreses que no logró atender a todos los penitentes y tuvo que escribir al rector de la Compañía de Jesús en Lima, pidiéndole socorro. La copia de esta carta que Avila consigna en su «Prefación» lleva la fecha de «Junio 23. 1609».

La versión que ofrece Avila de estos acontecimientos, transcrita casi unos cuarenta años después, narra la llegada de los dos padres jesuitas enviados por el rector de la Compañía en respuesta a su pedido.

7 Desconocemos la referencia actual de este documento en los archivos reorganizados del ARSI, Roma.

8 Francisco de Avila: «Prefación al libro de los sermones ...» en *Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año ...*, Lima 1646.

Reciuio este auisso el dicho Padre Retor embio luego dos Religiosos doctos, y pios, los Padres Pedro Castillo, que fue en el Cuzco mi primer maestro de Gramatica siendo yo niño. Padre Gaspar de Montalbo. Llegaron y fue de marauillar la conuersion de los Indios, la priessa à confessarse, las restitutiones de hurtos (que quando el Indio llega à esto es cossa rara,) y cierta su conuersion.

El documento que presentamos aquí lleva la firma de J. Sebastian (el Iuan Sebastian mencionado por Avila en la «Prefación») y la fecha de «31 de Mayo 1610». Posee una calidad literaria superior a la de Barraza y es una buena muestra de erudición jesuítica. Puede parecer sorprendente que los dos jesuitas hayan podido conseguir tanta información sobre los ritos en tan poco tiempo; se habrán seguramente beneficiado de la experiencia de Avila en este dominio. Como en los textos tardíos escritos por Avila, nuestro documento utiliza formas libres de influencia aru: Chaupiñamoc y Iañac para indicar a la *huaca* y al «sacerdote» respectivamente (transcritas Chaupiñamca o Chaupiñamuca y Yañca en el documento quechua). Sin embargo, emplea la letra *k* para representar la post-velar /q/ en posición inicial de sílaba, tal como en esa época lo recomendaba el jesuita Holguín (grafía criticada por Avila en la «Prefación»; éste último prefería la *cc*).

Pueden sorprender las señales de alegría mostradas por los indios al recibir a los dos jesuitas y la facilidad con la que abandonaban a sus *huacas*, entregaban sus objetos de culto (inclusive a los *mallquis* de sus antepasados) y aceptaban las «disciplinas» y las otras formas de penitencia impuestas por los padres. Sin embargo, no debemos olvidar los efectos de la campaña contra la idolatría realizada por Avila y sus ayudantes indígenas, el clima de delación que suscitó, las enfermedades «milagrosas» y generalmente mortales que afligieron a los que resistían a su celo de luchador contra los cultos nativos (celo agudizado tal vez por su deseo de venganza contra los que le habían «puesto capítulos»). Es posible que los pobres indígenas de la doctrina de San Damián hayan visto en la llegada de los jesuitas un mal menor. Estaban allí los dogmatizadores «tresquilados» como testigos de la eficacia de la obra de Avila. Nuevamente se sacó a Hernán Paucar (el sacerdote de Chaupiñamoc) para repetir su relación de cómo había engañado a los secuaces de este culto en su templo de Mama (según la «Prefación», Paucar ya había hecho pública confesión un año antes, en 1608). Es interesante cómo los visitantes subrayan que «si el D(oc)tor Auila tratasse de hacer algun / gran castigo ellos serian intercessores con el».

En la descripción de las tres fiestas mencionadas en este documento (la de Pariacaca, la de Chaupiñamoc y la de Inacha), aparecen detalles que faltan en el Manuscrito quechua (capítulos 9, 10 y 24 respectivamente). Se sitúa la fecha de la fiesta de Pariacaca en el mes de abril (dura 15 días) y la de Chaupiñamoc unos cuarenta días después. En el Manuscrito de Huarochirí se señala que la Auquisna se celebraba

por el mes de junio y que, a veces, coincidía con la *aton pascua* (9:53; aquí se tachó una referencia al «corpus christi»). En el texto quechua, «pascua» designa cualquier fiesta de origen cristiano o indígena. La referencia al mes de junio es tal vez un lapsus: se habrá confundido su fecha con la de la fiesta de Chaupiñamoc que caía efectivamente en los alrededores de Corpus (9:66; 10:33; 13:8, 10, 14 (pasaje borrado), 15). Si es así, la «pascua grande» podría ser la «Pascua de Resurrección» (conforme a la fecha indicada en el documento de los jesuitas). Pero, es necesario tomar en consideración que más de medio siglo de ocultación de los ritos había introducido cambios en estas ceremonias, lo que está abundantemente atestiguado en el documento quechua (a propósito de la fiesta de Chaupiñamoc, en 13:15, se afirma: «Después, como temían a los *huiracochas*, la adoraban en víspera del Corpus»). Es posible que el escriba quechua se refiera a las disimulaciones de los ritos autóctonos que seguían la llegada de los *huiracochas* cuando, en 9:96, señala que: «algunos (...) hacen coincidir [los ritos dedicados a Pariacaca] con la *Pascua* grande, otros casi con Pentacostés» (se ha tachado: «y con Corpus»).

Fuera de esta hipótesis, es también posible que la importancia de la fiesta de Chaupiñamoc haya sido una innovación reciente puesto que el texto quechua nos dice «(...) no celebraban la *fiesta* de Chaupiñamca una vez al año como lo hacen hoy» (13:36). La identificación de la que era tal vez una *huaca* de los yuncas, Chaupiñamoc, con las *huacas* de los checa, Cotocha o Paltacha y sus hermanas, o con las de los chillaco, Mirahuato y Llacsahuato, representaba sin duda un fenómeno de interpenetración cultural entre yuncas e invasores. El establecimiento de Chaupiñamoc en lo que había sido antes el santuario de la compañera de Huallallo Carhuincho, Manañamca [= Manañamoc]⁹, y de la esposa de Pachacamac, (Urpayhuachac)¹⁰, simbolizaba luchas étnicas y asimilaciones culturales. ¿Habría influido en el crecimiento del prestigio de Chaupiñamoc su asociación a la virgen cristiana en el sincretismo religioso y el carisma de su sacerdote Hernan Paucar? De todos modos, la fiesta de Chaupiñamoc es una réplica, en muchos aspectos, de la de Pariacaca (según el documento que presentamos aquí y el Manuscrito quechua: 10:13, 14). Entre los bailes que se celebraban en su honor, figura el Ayllihua (= Ayrihua), que, según Arriaga, se solía celebrar «cuando cogen el maíz»; llamaban esta época «Ayrihuamita, porque bailan el baile de Ayrihua»¹¹. Betanzos señala que el mes de abril se llamaba Ayrihuaquis¹². La celebración del baile Ayrihua en la época de la cosecha del maíz

9 Taylor, *op. cit.*, 10:8, 9 (p. 193).

10 Según Dávila Briceño. Véase Taylor, *op. cit.*, nota 2:49 (p. 69).

11 Pablo José de Arriaga: «Extirpación de la Idolatría del Pirú», en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena* B. A. E. CCIX, p. 213.

12 Juan de Betanzos: «Suma y narración de los Incas», en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, B. A. E. CCIX, p. 45.

evoca otra fiesta descrita en este documento: la de Inacha ya que la única indicación que nos proporciona el texto jesuítico acerca de la fecha en que se celebraba es la referencia al culto a la máscara hecha del rostro del antepasado o héroe difunto: «(...) a esta hacen fiesta / q(*uan*)do el mayz esta de saçon» o, según Barraza, «(...) al tiempo que habían de coger el maíz»¹³. La fiesta llamada aquí «Ynacha» es, en realidad, un episodio de los ritos que consagraban la cohabitación armoniosa de los yuncas y los checa en el territorio que éstos habían invadido: era una ceremonia que permitía a los dos grupos renovar el poder que recibían de sus antepasados. No sería sorprendente que la fiesta de Chaupíñamoc se hubiera asociado a este conjunto de ritos dedicados a los *huacas* locales, propietarios de la riqueza, y que el culto de los antepasados se hubiera concretado en el culto específico del antepasado y protector principal de la región, Pariacaca.

En 9:96, el redactor del Manuscrito de Huarochirí tacha otra referencia al Corpus y asocia la fiesta de Pariacaca al Pentecostés. Posibles explicaciones para la discrepancia entre la fecha indicada por los jesuitas y la del texto quechua son las siguientes:

- la disimulación de la fecha de la fiesta a fin de hacerla coincidir con una fiesta cristiana importante (Pascua de Resurrección o Pentecostés, según la comunidad);
- la posible aculturación y falta de un conocimiento directo de las ceremonias descritas por parte del redactor cristiano del texto quechua;
- un error en el texto jesuítico.

Es también posible que se trate de fechas aproximativas asociadas a diferentes fases de lo que era un conjunto de ritos agrícolas de fertilidad (abril a junio/julio) y que culminaban cada cinco años con una gran fiesta en honor a Pariacaca y Chaupíñamoc (celebrada en 1608, según la «Prefación» de Avila, en la ocasión de la fiesta cristiana de la Asunción, el 15 de agosto). Sólo el análisis en profundidad de estos textos, la comparación cuidadosa con otros documentos contemporáneos sobre la idolatría, y descripciones etnológicas de las prácticas actuales de la región podrían tal vez ayudar a resolver esta cuestión.

13 Romero, *op. cit.*, p. 206.

Fondo Gesuitico N° 1488, 11, 9.

CARTA ANNUA1609 (extracto), ff.5r a 8v.

Símbolos empleados en el documento paleográfico:

- < > añadido en el original
- l.l letra ilegible tachada en el original
- [] añadido por el paleógrafo
- { } corregido por el paleógrafo
- // fin de párrafo

Letras y palabras tachadas también corresponden al manuscrito original.

Texto en cursiva: interpretación incierta.

Texto en negritas: corregido en el original.

Cursiva entre paréntesis: reconstitución de una forma abreviada en el original.

(fol.5r)

Mission a Indios Idolatras en la Comarca de Lima

La otra mission fue a los Pueblos comarcanos de esta ciudad, q(ue) con ser la cabeça de este reyno, y donde mas / en su punto esta la fee y religion xpi(sti)ana alrededor de ella ha senbrado el demonio tan occultamente / la sizaña de la idolatria, q(ue) casi todos los indios de estos pueblos son idolatras. y en solo el nombre xpi(sti)anos. Fue-/ron a esta mission la prim(er)a vez el P(adr)e P(edr)o del castillo. y el P(adr)e Gaspar de Montaluo. ambos muy a proposito para / esta empresa por saber muy bien la lengua general de los indios q(ue) se habla en aquellos pueblos. y para q(ue) / mejor se entienda lo q(ue) los P(adr)es hizieron porne la ocasion de esta mission desde su principio. – //

En el corregimiento de Guarochari cerca de Lima ay muchas doctr(in)as de indios y entre ellas vna q(ue) / llaman de S(an) Damian. de esta es, cura y juntam(en)te Vicario de la prouj(ncy)a el Doctor Fran(cis)co de Auila hombre docto, / y zeloso de las almas. y en doze años q(ue) ha q(ue) doctrina a estos indios ha procurado en los ordinarios ser-/mones fundarles bien en la fee y desarraygar qualquier rastro. q(ue) en ellos vuisse de la adoracion de sus / huacas, q(ue) son sus antiguos idolos. Y como sabe muy su lengua. y les predica con zelo por discurso de t(iem)po / fue descubriendo entre ellos algunos rastros de idolatria los quales luego procuraua extirpar haciendo dilig(entem)te / inquisicion y aunq(ue) por esto los indios le començaron a perseguir. y leuantar testimonios como suelen perseuero / el zeloso predicador en su buen intento dando cada dia mas calor a este pio negocio con la qual fue descubriendo/do mas q(ue) el daño de la idolatria era grande y pedia efficaz remedio. – //

Hizo pues como Vicario de la prouj(nci)a pregonar vn edicto en lengua castellana. e indica en q(ue) les manda/daua a sus feligreses q(ue) viniessen dentro de seys dias manifestando lo q(ue) de si o de los demas supiessen de este crimen / (fol. 5v) perdonando. y reconciliando con misericordia a los q(ue) de su voluntad se manifestassen y amenazando con seuro / castigo a los q(ue) no lo hiciessen. Con esto se començaron a manifestar. y denunciar de si no solo los indios de su / doctr(in)a sino tambien de otros pueblos de la Vicaria trayendo sus idolos: y diciendo lo q(ue) pasaua en sus pueblos. / Andaua con esto la sierra alborotada manifestandose vnos y temiendo otros y estando de la mira. Y el Doctor / con alg(un)os indios a quienes el S(eñor) auia mouido andaua por los Pueblos inquiriendo. y descubriendo. y desbaratando / huacas. y adoratorios. Mas como la misma exper(ienci)a le enseñó en breue q(ue) no podria con tanto. y q(ue) para tan alta / empresa eran menester otros mas fieles. y feruorosos. compañeros escriuieron al P(adr)e Rector de Lima. y a mi pidien-/do encarecidam(en)te le embiassemos dos P(adr)es lenguas p(ar)a tan Apostolica empresa y tan propria de la Comp(añi)a encargan-/donos en ello. la consciencia. Porq(ue) toda la gente de aquellos pueblos estaua dedicada al culto de los idolos. / Lo qual dixo. con mucho fundam(en)to porq(ue) entre los indios q(ue) auia examinado. vno le dixo q(ue) desde Lati. y Yañac / pueblos junto a Lima todos los indios de la prouj(nci)a Generalm(en)te adorauan a Pariakaka y Chaupiñamoc idolos / famosos. y bien conocidos en esta tierra. Y otra india le dixo para q(ue) te cansas P(adr)e en inquirir quien es idolatra. y / quien no? ten por cierto q(ue) en toda esta tierra si no son los niños de las cunas todos los demas somos idolatras. Esta / carta mouio al P(adr)e Rector a q(ue) con effecto embiasse luego a los P(adr)es P(edr)o del Castillo. y Gaspar de tMontaluo. lle-/garon al primer pueblo de aquella doctr(in)a llamado S(an) Tiago de Tumna. y fueron recebidos de los indios con / muestras de contento con repique de campanas. y proces-sion. Llegados a la yglessia les dixerón la caussa / de su venida la qual no era sus haciendas sino la saluacion de sus animas. y q(ue) no yban a hazer informaciones / ni castigos (como algunos pensauan) sino a ayudarlos en q(uan)to pudiessen y q(ue) si el D(oct)or Auila tratasse de hacer algun / gran castigo ellos serian intercessores con el. y q(ue) solo desseauan q(ue) con verdad. y claridad se manifestassen a quien / venia a curarlos. y q(ue) no tenian otro remedio p(ar)a salvarse sino conuertirse de veras a n(uest)ro Señor. y confessarse / enteram(en)te y ser de alli adelante buenos xpi(sti)anos. Luego començaron los P(adr)es a informarse de algunos in-/dios del estado de la gente. y a nadie preguntauan. q(ue) no confessase de plano diciendo q(ue) todos querian conuertirse / y dexar su mala vida pasada. Y los P(adr)es juntado la g(en)te a la doctr(in)a les dauan noticia de q(ue) hay un solo / Dios. procurando acomodarse. a la capacidad. de los indios. entre los demas estauan algunos viejos y / reparando en ellos por verlos sin cabello preguntaron q(ue) gente era y porq(ue) estauan tresquilados. y sabiendo q(ue) lo / estauan por ser dogmatizadores. y auerlos cogido en idolatrias

pocos dias auia, hizieron q(ue) se leuantasse vno. y le pregun-/taron delante de todos q(ue) sentia de la fee. y q(ue) dixesse si Pariakaka. y Chaupiñamoc, los Conchuris, y los demas / idolos eran Dioses. Respondio q(ue) ay vn solo Dios. y q(ue) los demas son piedras. y q(ue) engañado del Demonio auia crey-/do. y enseñado semejantes disparates. Lo mismo respondieron los otros viejos. Con esto tomaron los P(adr)es ocasion para re-/prehender al Pueblo aRReandoles mucho q(ue) se dexassen engañar de aquellos indios ignorantes. y q(ue) pues ellos mismos / auian oydo a sus predicadores q(ue) confessauan sus yerros. no los creyessen de alli adelante. y q(ue) tuuiessen mucho dolor / de su vida pasada. y creyessen firmem(en)te en Dios. y se dispusiessen p(ar)a la penit(enci)a Luego a la noche los llamaron / con la Campana p(ar)a oyr vn exemplo. y auriendole oydo les dieron disciplinas. y ellos se açotaron diciendoles los / P(adr)es el Miserere. y era de mucho consuelo oyr el sentim(ien)to con q(ue) se açotauan. y los clamores. y voces con q(ue) lla-/mauan a n(uest)ro S(eñor) q(ue) pedian perdon de sus pecc(ad)os – //

En este pueblo auia un Indio grande idolatra. y guia p(ar)a el infierno de los demas. Este estaua muy malo / y se confesso dando muestras de q(ue) lo hacia de veras. Parecio conueniente q(ue) este desengañasse a los otros. assi como / los auia engañado. porq(ue) el hazia lo q(ue) deuia y entonces pedia. y ellos oyessen alg(un)a verdad de boca q(ue) tantas / mentiras les auia dicho. Hizieron q(ue) se juntasse el Pueblo en casa del emfermo. (sic) q(ue) se pudo hacer por estar el echado / en vna camilla en el patio de su casa. y estando todos atientos les dixo algunas palabras porq(ue) agrauado de la / enfermedad no pudo decir muchas. En su(m)ma les dixo q(ue) estaua con mucho sentim(ien)to y dolor de su mala vida pasada / y q(ue) le daua mucha pena el auerlos engañado. q(ue) tenia por muy cierto q(ue) Dios le quitaria la vida por sus pecc(ad)os. / Mas q(ue) se muriesse esperaua salvarse porq(ue) se auia conuertido de veras. y se auia confessado de todos sus / pecc(ad)os y q(ue) supiessen q(ue) Chaupiñamoc y Pariakaka. y las demas cosas q(ue) adorauan no eran Dioses sino vnas / piedras insensibles q(ue) Dios auia criado para seruicio de los hombres. y q(ue) no ay sino vn solo Dios. q(ue) es P(adr)e y Hijo / (fol. 6r) y Espiritu S(an)to ni otro saluador sino jh(es)u xp(ist)o y q(ue) en el creyessen como el creya. y q(ue) se conuirtiessen / como el lo auia hecho. El indio hablo de manera q(ue) se echaua de uer hablaua de veras. y los indios sobre este / texto echauan alg(un)a Glossa confiriendo entre si algunas de aquellas razones. y diciendo q(ue) aquello era lo cierto. y / q(ue) todos harian otro tanto. – //

Pasaron los P(adr)es adelante al pueblo q(ue) es ult(im)o y principal de la doctr(in)a del D(oct)or Auila. llamado S(an) Damian / y alli fueron récebidos con muchas muestras de regocijo. saliendo a la entrada del lugar todos en procession / los niños cantando la doctr(in)a y la demas gente respondiendo. y dando muestra de la alegria q(ue) tenian en la veni-/da de los P(adr)es q(ue) venian a curar sus almas. con

mucho repique de campanas. musica de chirimias. y ruydo de / Trompetas. Llegados a la Yglesia se les cantaron chançonetas. y auiendo hecho oracion se les dio quenta de la / causa de su viaje q(ue) era enseñarles el camino del cielo. y sacarlos del estado tan miserable. en q(ue) tantos años / auian estado. de q(ue) quedaron los indios muy consolados. Allí començaron a ver algo de lo q(ue) el D(oct)or Auila yba / haziendo porq(ue) acabauan de llegar alg(un)os indios con alg(un)os idolos. y cosas tocantes a su veneracion. El dia siguiente / fueron con el mismo D(oct)or Auila a deshacer ciertas. huacas. q(ue) auia en vn cerro mas de vna legua de allí. Este dia vuo / alg(un)as cosas de consuelo. y la prim(er)a fue. q(ue) yendo los P(adr)es a encontrarse con el D(oct)or se llegaron a ellos vnos indios forasteros / pidiendoles la mano p(ar)a besarsela. Preguntaronles quienes eran. y de donde venian y respondieron con mucho desenfado. / Todos somos idolatras. y venimos a manifestar n(uest)ros idolos. y conuertirnos a Dios y preguntandoles la causa de auerse / mouido a ello, dixeron q(ue) auian sabido q(ue) el D(oct)or Auila auia puesto edictos. y hecho pregonar q(ue) todos dixessen lo q(ue) sa-/bian, y q(ue) ellos venian con desseo de saluarse sin ser acusados de nadie. y q(ue) dirian de si. y de otros todo q(uan)to supie-/sen. Fue p(ar)a Los P(adr)es de su(m)moo consuelo. y no menor compassion porq(ue) p(ar)a todo auia motiuo en lo q(ue) con los indios pasa-/ron. Eran estos indios del chorrillo distrito de Çiçicaya. Luego començaron los indios yendo con el D(oct)or y con los / P(adr)es a mostrar sus huacas en diuersas partes de aquel cerro. vnas de vnos ayillos. y otras de otros. y haciendo. y dicien-/do, tomaron grandes piedras en las m(an)os y començaron a deshazer los idolos. q(ue) hasta allí auian adorado. y esto con tanto / feruor y alegria q(ue) ni se podia ver sin admiracion. ni es possible pintarlo como ello paso. Porq(ue) parece cosa increyble / y mas parecia sueño q(ue) cosa q(ue) realm(en)te passase. Mas ello es cierto. y si se mira de donde procedia, no es difficultoso / el creerse, porq(ue) quiso El s(eño)r q(ue) amaneciese a esta g(en)te engañada y puesta en tan obscuras tinieblas vna nueva luz / y vn grande conocim(ien)to de Dios. a quien se attribuye la renouacion de esta tierra: porq(ue) todas las dilig(enci)as de los P(adr)es aunq(ue) / auian sido muchas son cosa pequeñiss(im)a y no podian producir tan grandes effectos. Estas huacas fueron muchas. y cada / vna tenia su proprio nombre. y ministro q(ue) cuydaua de ella, y con cada vna les decian el orden, o desorden de supersticio-/ nes con q(ue) los venerauan. En esto se passaron como tres horas. y luego fue hora de comer. Despues de esto las mugeres / q(ue) auian traydo la comida a sus maridos fueron a cortar leña. y los indios a sacar muertos de los entierros / antiguos. y fueron juntando vn gran num(er)o de cuerpos de los indios q(ue) antes adorauan como a cosa diuina. y les / ofrecian comida y otras cosas a sus t(iem)pos. y se encomendauan a ellos. Hizose vna gran hoguera y echaron en / ella a estos desuenterados. y era cosa marauillosa ver venir indios principales cargados con sus aguelos. y diffuntos / y echarlos en el fuego diciendo este es mi tio, este es mi aguelo, este es fulano etts (?).

Cosa larga seria contar lo / q(ue) aquel día allí paso agradecieronse los P(adr)es y animaronlos diciendoles q(ue) auian consagrado sus m(an)os (?) a Dios / y hecho vna gran hazaña. y dispuestose a recibir de la mano liberal del S(eño)r grandes misericordias. Baxaro(n) / todos del cerro y fueron recibidos de la g(en)te q(ue) quedo en el pueblo con grandes muestras de alegría. y todos des-/cansaron p(ar)a començar a entender en el negocio de sus almas. Luego trato el D(oct)or con los P(adr)es alg(un)as cosas sucedidas / los días antes. y les enseñó vna muchedumbre de idolos. y abominaciones, confirieron entre si acerca del or-/den q(ue) auria p(ar)a acertar en negocio tan importante: Parecio conueniente predicarles de ordin(ari)o y començarles a / enseñar el modo de confessarse. y q(ue) los P(adr)es entendiessen en esto attendingo el D(oct)or a todo lo demas / como es inquirir. y descubrir los idolos, escriuir acusaciones, denunciaciones y sacar la verdad en limpio / con lo qual tuuo aquellos días continua occupacion y trabajo; porq(ue) hizo muchos processos. vnos tocantes a su doctr(in)a, / y otros a las circumvecinas: en las quales segun el negocio promete. y lo q(ue) ay declarado ay tanta necessidad / (fol. 6v) Como en la doctr(in)a de San Damian. Tambien se trato de hacer nueue cruces grandes, las quales se lleuassen el / Domingo siguiente en procession muy solemne enrramadas y puestas en ombros de alg(un)os indios de los mas conocidos / por malos. Esto se hizo como se auia tratado. y auiendo precedido missa y sermon del D(oct)or q(ue) predico con estremo / zelo. y fuerça, y con mucha abundancia de razones y muy buen estilo por ser muy buen lengua. lleuaronse las cru-/ces, como se auia tratado, en procession. en la qual se pidio a n(uest)ro S(eño)r misericordia y buen acierto y a los s(ant)os y / particularm(en)te a S(an) Damian Patron de aquel pueblo su intercession. Lleuaronse las cruces adonde se auian de / colocar p(ar)a sanctificar aquellos immundos lugares con ellas. y fueron colocadas con mucha deu(oci)on y musica, verso / y oracion cantando los cantores vn motete de la cruz. Este día fue de mucho regozijo, y consuelo espiritual porq(ue) / se procedio en el al modo q(ue) se dixo en el desbaratar las otras huacas, y aun parece q(ue) en este día vuo algo mas / q(ue) en el otro. porq(ue) las huacas eran mas insignes. y los indios quemados mas conocidos por su nobleza. y el fer-/uor de los indios fue estremo. – //

Los días q(ue) auian pasado. hasta este se auian gastado en cathequizar. y confessar. porq(ue) no solo los de / aquel pueblo acudian sino tambien los de los otros pueblos, y assi la mayor p(ar)te de las confessiones se hizo en S(an) / Damian, juntauanse los indios a oyr el exemplo. y tomar disciplina tres ueces en la semana a la qual acudian / muy bien. y porq(ue) las disciplinas q(ue) los P(adr)es lleuauan eran pocas p(ar)a tanta g(en)te y alg(un)os quedauan desconsolados / dieron a los indios orden p(ar)a hacerlas. y tomaronlo tambien, q(ue) q(uan)do se acabo la mission apenas aul. lia indio. ni in-/dia q(ue) no tuuiesse su disciplina. A este t(iem)po informandose los indios de los demas pueblos. de lo q(ue) en este passaua / y mouido con el feruor

de los q(ue) yban confessados. se juntauan en sus yglessias. y hacian sus disciplinas. Vn / indio dixo alla q(ue) en lima auia oydo estando en la mita la nueua de lo q(ue) en su pueblo pasaua. y de solo oyrlo se / mouio a disciplinarse. y a irse a confessar Generalm(en)te como lo hizo. No es marauilla porq(ue) era notable la / mocion. q(ue) en aquellos dias vuo en todos los pueblos. Todo era hazer quipos p(ar)a confessarse aprender lo q(ue) no sabian / de la doctr(in)a confessarse. ayunar, y disciplinarse, y Generalm(en)te attender cada vno a la saluacion de sus almas / y tal era el fructo q(ue) en los indios se veyra, q(ue) era bastante a dar fuerças, y aliento a los P(adr)es p(ar)a gastar en oyr / confess(ion)es casi todo el dia. siendo ambos enfermos. y de fuerças muy cortas p(ar)a tanto trabajo. y occupacion. y p(ar)a q(ue) / de alli adelante fuesse a estos indios mas abominable. y horrendo el crimen de su idolatria se hizo en la plaça / de S(an) Damian vna quema de alg(un)os diffuntos antiguos muy venerados. y de muchas albasas. y adorno de las fiestas de los / idolos. a lo qual la Gente del pueblo acudio tan bien. como a lo demas q(ue) queda dicho. y con estos medios se reduxeron / y retractaron estos dias alg(un)os grandes idolatras. y dogmatizadores. y maestros de errores. q(ue) dieron muestras de verdade-/ra penit(enci)a y se confessaron con mucha satisfaccion de los P(adr)es entre estos vuo vno q(ue) traya embaucada aquella g(en)te / diciendo q(ue) hacia hablar a las huacas. y era muy conocido en toda la tierra y muy seruido. y regalado por donde quiera / q(ue) pasaua. aunq(ue) lo mas ordin(ari)o era estar en su assiento. y pueblo de S(an) P(edr)o de Mamma. porq(ue) le hallasen facilmente / los q(ue) le buscauan q(ue) eran muchos. y el modo q(ue) tenia de engañar es el q(ue) dire. y el q(ue) dixo publicam(en)te en la Yglessia / de S(an) Damian. Entrauase en vn aposento obscuro y poniasse en vn rincon o entre alg(un)as ollas. y hablaua clara y / distinctam(en)te con el idolo llamado Chaupiñamoc. y luego fingiendo q(ue) el idolo le respondia hablaua el mismo in-/dio en tono alto fingiendo vna como voz delicadilla. y flautada de muger. sin articular palabra. a esto estauan los / indios atemorizados. y con el pauor q(ue) tenian auia mas aparejo p(ar)a el engaño, y entonces les decia lo q(ue) se le an-/tojaua dando la respuesta q(ue) mas a su proposito venia en nombre del idolo. Con esto traya embaucada aque-/lla miserable g(en)te p(ar)a cuyo remedio. y desengaño se le mando a este engañador vn domingo al t(iem)po q(ue) se predicaua / estando la yglessia llena de g(en)te assi del mismo pueblo. como de los demas de la doctr(in)a q(ue) dixesse delante de todos / el modo con q(ue) los engañaua: El lo hizo como se le mando, y se entiende q(ue) esta dilig(enci)a seria de mucho prouecho. / assi p(ar)a el embaucador. como p(ar)a el pueblo ignorante q(ue) echaria de vez la vanidad de sus falsos Dioses. y la fal-/sedad de sus ministros. Pasados algunos dias instando mucho y dando buenas muestras fue admitido a la con-/fession. Otro tambien q(ue) era Sacerdote Iañac de Pariakaka se desdixo publicam(en)te retractando sus errores / en la yglessia auiendo mucha gente al sermon. pidio perdon del mal exemplo. y de los daños q(ue) auia causado / y exhorto al pueblo a penit(enci)a y por

auer sido su pecc(ad)o muy publico. y el daño q(ue) auia hecho grande le mandaron q(ue) / segunda vez lo hiziesse q(ue) con esto le admitirian a la Confession, hizolo con muestras de verdadera penitencia / (fol. 7r) y al cabo de alg(un)os dias se confesso. va prosiguiendo bien. Tienese con el cuydado. y se espera en n(uest)ro S(eñor) perse-/ uerara en el bien comenzado. Otros algunos Dogmatizadores se conuirtieron, de los quales se podrian decir alg(un)as cosas / mas por tener gran semejança con las dichas no se ponen aqui. Solo quiero añadir a lo dicho acerca de este punto. q(ue) / vno de ellos dixo a vno de los Padres q(ue) le pedia <quenta> de las Huacas. y del modo de su sacerdocio, asi como vosotros teneys a / Roma y al Papa, assi tambien nosotros teniamos a Pariakaka, y al Yañac. este nombre Yañac en su lengua materna / significa lo q(ue) en la n(uest)ra sacerdote, y el de Pariakaka era como summo Sacerdote, o Papa, y todos estos se confessaro(n) / despues. y dieron buenas muestras el t(iem)po q(ue) los P(adr)es estuuieron por alla. y despues aca les vienen nueuas de ordinario / de q(ue) proceden bien. – //

Y Porq(ue) cause mas compassion la miseria de estos pobres ciegos indios en los animos de los hijos de la comp(añi)a / de los quales Dios n(uest)ro S(eñor) se quiere seruir en la conuersion de estas tan desamparadas almas porne aqui algunos de los / ritos. y supersticiones. con q(ue) adoran sus idolos. y huacas. El principal idolo es Pariakaka. y assi los ritos y cerimonias / con q(ue) le honrran son las mas notables. Entienden muchos de los indios. q(ue) este idolo es su criador. y q(ue) el les da la comida / y vestido. cuyes. llamas. y todo lo demas. y assi en reconocimiento de todo ello le offrescen sacrificios. Y aunq(ue) cada vno con-/forme a la deu(oci)on q(ue) le tiene los suele offercer particulares. han los Sacerdotes instituydo vna celebre fiesta todos los años / en la qual todos por sus ayillos y parcialidades se junten y haciendo todos vn cuerpo honrran su idolo en los dias de su / fiesta q(ue) es por el mes de Abril. y aunq(ue) el mes es conocido. no lo es precissam(en)te el dia. y p(ar)a conocer q(uan)do ha de ser / se assienta el Yañac en cierta p(ar)te y aguarda al salir del Sol. y mira si comiença a asomar por cierta p(ar)te de vn / cerro. q(ue) ya tienen marcada. y en llegando el sol a la señal de auiso a los officiales. q(ue) son como Mayordomos / y particularm(en)te al Aloysi¹⁴. q(ue) es como muñidor. aunq(ue) es officio honrrado. y estos mandan luego a todos los varones / q(ue) guarden contin(enci)a por diez dias continuos. Para esto duermen los varones ap(ar)te en otros buhios por ayillos. y de noche / los cuentan. y aduerten si falta alg(un)o, y aueriguado q(ue) falta y quien es le azotan, y castigan rigurosam(en)te porq(ue) tienen por graue / pecc(ad)o faltar en esto. y no guardar conti(nenci)a en t(iem)po q(ue) se trata de la fiesta. y ellos se andan preparando para ella. En / estos diez dias se prepara la chicha. la Coca, y el Tecti

14 Término que no parece de origen quechua, derivado tal vez de una variante de la raíz aru */aru-/ «hablar».

(q(ue) es vna masilla de mayz) y lo demas y el dia vndecimo / salen del pueblo auiedo gastado la noche precedente en tocar vnos caracoles de la mar q(ue) llaman huayllas¹⁵. Los q(ue) / tienen mas deuocion. y quieren offrecer mayor. y mas grato sacrificio. y han de offrecer llamas (q(ue) son carneros de la tierra) / van a vna cueua muy grande q(ue) se llama chutinhuaque lleuando alla sus muertos sobre carneros vestidos los hom-/ bres con camiseta. manta. y llauto, y las mugeres con aczu. y lliclla aquella noche gastan en vela. y se alguno se / duerme le despiertan (este modo de velar con supersticion ha sido muy vsado en todo el Peru) y el dia siguiente van / al lugar donde han de sacrificar los cuyes, llamas, coca, y lo demas con muchas cerimonias. Aqui reprehende el / Yañac a quien le parece, y le dice q(ue) Pariakaka no recibio su sacrificio porq(ue) es muy Christiano. y viue como Español / endereçando la platica, y reprehension a q(ue) el reprehendido sea de todo coraçon idolatra. y los q(ue) lo oyen tambien. Aca-/bados los sacrificios de cuyes, y llamas se bueluen a la cueua de donde auian salido por la mañana. y alli co-/men y duermen. y otro dia prueua el Yañac la chicha. y Tecti. y reprueua lo q(ue) le parece. dando vna reprehension / al q(ue) lo trae porq(ue) no adereço mejor la comida. y beuida del idolo. Sale luego el Yañac. Y haze cierta seña. y con / esto le siguen todos. y llegados a vn lugar señalado se confiessan con Pariakaka los q(ue) fueron reprehendidos / del Yañac de todos los cargos q(ue) les hizo, y proponiendo la Emienda ofrecen al idolo vnos mates de chicha rogan-/dole q(ue) los beua. y derramandolos en señal de q(ue) el idolo <los> beue. comiençan ellos a beuer. y luego prosiguen su camino, / y porq(ue) no les falte intercessor. y a Pariakaka se le haga mejor recebimiento lleuan consigo mentalm(en)te a otro idolo / llamado Tamiahuancuya¹⁶. q(ue) dicen ser sobrino de Pariakaka. y hacen composicion de lugar de q(ue) el mismo Pariakaka / sale al recibim(ien)to y se encuentra con ellos. Luego se offrece lo demas con grandes ritos. y humiliaciones, pidiendo / cada vno vida. salud. hijos, comida y ganados. y hacen oficiales p(ar)a el año siguiente. aunq(ue) nunca se elige el / Yañac, q(ue) esta dignidad no se da sino a quien le viene por sucesion siendo de la Tribu. o aylllo de los Sacerdotes / y es officio perpetuo. Los nueuam(en)te electos se humillan a tres pedreçuelas q(ue) estan alli para esto. y les piden q(ue) sean / sus intercessores p(ar)a q(ue) hagan bien. y dignam(en)te sus officios. Otras muchas ceremonias hazen. q(ue) seria largo contarlas / La vlt(im)a de todas es repartir coca a toda la g(en)te a costa de ciertos oficiales, a quienes toca de officio, y con esto / se acaba la fiesta en aquel lugar. Bueluen luego como auian ydo. y beuen. y da(n)çan hasta cumplidos los quinze / dias q(ue) ha de durar la fiesta desde el dia q(ue) se començo. – //

15 Tal vez, los caracoles llamados *huanapaya* del Manuscrito de Huarochiri.

16 ¿Lapsus por Tamiahuancupa? Sin embargo, se trata claramente de la letra y.

(fol.7v) De ay a quarenta dias se haze la fiesta de la q(ue) llaman Chaupiñamoc. y dicen q(ue) es hermana de Pariakaka / Este ydolo es tambien insigne y la fiesta q(ue) se le haze es en muchas cosas semejante a la pasada. y dura casi otro / tanto t(iem)po. En estos sacrificios Diabolicos deguellan los cuyes q(ue) parecen medio entre ratones grandes. y conejos de casti-/lla. y si sucede al t(iem)po q(ue) les sangran cierta desgracia. luego sin mas auerig(uaci)on açotan al q(ue) le ofrecio diciendo q(ue) no / guardo contin(enci)a y q(ue) el cuy lo dize. Esto es q(uan)do p(ar)a el sacrificio se preparan con el Zaci. q(ue) quiere decir abstinencia, o contin(enci)a //

Otras fiestas Tienen ya assentadas. cuyos dias son Tan celebrados como los de arriba aunq(ue) duran menos t(iem)po / La de Ynacha es muy notable en la qual encienden lumbre nueua. y se visten los indios al modo de los yungas / estos van a la puna a casar huanacos p(ar)a ofrecer sacrificio. y tambien ponen vnas plumas de colores en quatro / Hastas a trechos. Y corren como al palio. y el premio q(ue) se da a los q(ue) prim(er)o llegan es la hasta con las plumas. y hon-/rrarle y applaudirle todos. Danles luego a los vencedores de beuer en las aquillas, o mates del idolo. y dicenles / q(ue) con aquella beuida seran de alli adelante mas ualientes, y todo el t(iem)po q(ue) dura esta fiesta ha de estar encendido / el fuego nuevo Teniendo cuydado de yrle ceuando porq(ue) no se acabe. Tienen vnas mascarar. o caratulillas cortadas / del rostro de vn hombre con el mismo huesso y piel, como estaua antes. para la qual deuen tener algun modo de sierra / o instrum(en)to muy agudo. Esta mascara su[e]le ser de algun Indio muy noble. o valiente. o pers(on)a señalada, a esta hacen fiesta / q(uan)do el mayz esta de saçon. y preparando dos dias la chicha y lo demas necess(ari)o El tercero. y quarto se traen en unas / como andas vnos hachos colgando mayz al cuello. y ponese vno la mascara y traenle en andas. y el sacrificio q(ue) le / ofrecen es echar las indias en el suelo vnos pedacitos de sebo de llama. esta fiesta dura diez dias. – //

Hazen muchas Fiestas de finados en casas particulares. y de ordin(ari)o las hacen por las fiestas del S(an)to de su nombre / El q(ue) se llama ju(an) la hace por S(an) Ju(an). y el q(ue) Martin por los dias en q(ue) se celebra esta fiesta de este S(an)to y assi de los demas / La causa es querer encubrir sus supersticiones e ydolatrias disfraçandolas con esto y los curas entienden q(ue) es por hazer / Fiesta al S(an)to y es por honrrar a sus diffunctos. Estas duran vno. o dos dias. – //

No quiero contar las demas q(ue) son muchissimas, por serlo tambien las abominac(ion)es. e ydolos q(ue) tienen. de los quales / ay alg(un)os q(ue) tienen axuar como cauallos. llamas. aquillas. y vasos de plata, chacras, ropas. y otras cosas. y de esto tienen / los Padres en particular diez aquillas de plata. Estas. y las demas cosas donan vnos en vida. y otros dexan en / Testam(en)to al idolo. con quien tienen mas deuocion. Mas lo q(ue) admira mucho es lo q(ue) hacen q(uan)do vna india pare dos / hijos de vn vientre. cogen al desuenturado P(adr)e de los niños. y encierranlo en vn aposentillo. y tienenle echado de vn / lado cinco dias. y manda(n)lel. q(ue) no se

mueua, pasados le echan del otro. y esta otros cinco. porq(ue) para el parto del / curi (q(ue) assi llaman q(uan)do nacen dos) es necess(ari)o todo esto. y pasados los diez dias puede salir del calabozo. y da beuer / a la gente. y todos acuden a adorar al curi. porq(ue) no les suceda algun gran daño a todos. y luego mandan al recluso / guarde contin(enci)a vn año entero. lo qual suelen guardar particulariss(im)am(en)te y <si> se supiesse q(ue) alguno no la guarda. castigarle / yan seueriss(im)am(en)te. – //

Acabados de esta man(er)a los ministerios. y confess(ion)es en el pueblo de S(an) Damian, fueron al de San Juan¹⁷. tres leguas / de alli. auiedo hecho pregonar un dia antes q(ue) acudiessen los q(ue) no se vuiessen confessado. porq(ue) se auian de partir a confessar / en los demas pueblos. y auiedo hecho en este pueblo los ministerios con el mismo feruor y fructo pasaron los P(adr)es al pueblo / de S(an) Francisco¹⁸. y deshicieron vn adoratorio. y se coloco en el una cruz grande en lugar alto pidiendo todos al Señor / con ternura. y lagrimas sanctificarse aquel lugar. donde auia sido tan offendido. luego se quebro una piedra q(ue) tenian / esculpida vna fig(ur)a muy torpe. y dehonesta a la qual yban antes a adorar los indios. y los pedaços se arrojaron al cerro / abajo. y se purificaron aquellos immundos lugares con oraciones. y agua bendita diciendo algunos uersos a proposito / como Deus misereatur nostri, confiteantur tibi populi Deus. Expurgat Deus, et dissipentur inimici eius. Tambien se desbarato otra huaca en este pueblo. y se quemaron alg(un)os diffunctos al modo dicho. – //

En este pueblo de S(an) Ju(an) fue n(uest)ro S(eñor) muy seruido. y los indios acudieron desde el dia siguiente a con-/fessarse. continuaronse los exemplos. y disciplinas. sermones. y doctrinas al modo q(ue) en S(an) Damian y era regalo / y vn pedaço de gloria ver el feruor de los indios y las veras con q(ue) todos acudian. Mas causo gran lastima en / los demas pueblos. y en este en particular no poder confessar a algunas mugeres q(ue) no sabian la lengua General / y era tan grande el desseo de confessarse y tantas. y tales las dilig(enci)as q(ue) hacian fingiendo q(ue) sabian la lengua / y acompañando sus peticiones y desseos con mucho sentim(ien)to y lagrimas. q(ue) era forçoso a quien lo via. y no podia remediarlo / enter necerse y acompañar sus lagrimas con las propias. Estudiauan preguntando a otras como dire esto. y como dire estotro,? / y mientras duraua el decir lo q(ue) auian aprendido de mem(ori)a hablaban bien mas en preguntandoles alg(un)a palabra no en-/tendian nada. algunas hacian notable instancia y entre ellas vna de madura edad y juyzio dixo al indio interprete. dile / (fol. 8r) al P(adr)e q(ue) ya q(ue) no sabe mi lengua yo quiero decirte a ti mis pecc(ad)os y tu se los diras a el porq(ue) ning(un)a man(er)a tengo de / quedar sin

17 Lahuytambo.

18 Sunicancha.

confessarme. El P(*adr*)e replicó q(*ue*) tendría verguença de decir sus pecc(*ad*)os delante de vn indio. y q(*ue*) le seria peor. / q(*ue*) quedarse sin confessar. A esto dixo con gran determin(*aci*)on, q(*ue*) aunq(*ue*) mas uerguença tuuiesse auia de decirlo Todo. y / quedar confessada vista su determin(*aci*)on e instancia se condecendio con su deu(*oci*)on y se confesso con consuelo suyo. y del confessor. / A este Pueblo començaron a venir los indios de S(*ant*)a Ana q(*ue*) esta media legua de el. y los de S(*an*) Fran(*cis*)co q(*ue*) esta legua y media / Todos los de estos tres pueblos acudieron con notable feruor a todo y en particular lo fue mucho el de vn viernes / en la noche al t(*iem*)po de la disciplina porq(*ue*) fue marauilloso el affecto. y ternura con q(*ue*) la tomaron los gemidos / y clamores q(*ue*) leuantauan, los coloquios Tan tiernos q(*ue*) hazian q(*ue*) por una p(*ar*)te enternecian a los P(*adr*)es y por otra p(*ar*)te no dexauan / oyrlos al t(*iem*)po q(*ue*) decian el miserere. Acabaronse las confessiones. y pregonosse vn dia antes. q(*ue*) se partiessen los Padres / auisando de su partida, y aviendo acudido algunos pocos. y otros de vn pueblo llamado Guama[n]sica. Mandaron los / P(*adr*)es q(*ue*) en dos cerros se pusiesen dos cruces. por auer sido adoratorios. y dieron la buelta a Tumna. – //

En Tumna se siguió el mismo orden en los minysterios. q(*ue*) en los demas pueblos. y por la bondad del Señor / fue el fructo en todo muy semejante. En este pueblo y en los demas se continuaran las disciplinas entre semana / no solo donde los P(*adr*)es estauan sino tambien donde llegaua la nueua de lo q(*ue*) en la mission se hacia. y los de Tumna / lo auian lleuado adelante desde q(*ue*) los P(*adr*)es pasaron por alli. y q(*uan*)do boluieron y a la g(*en*)te tenia cantidad de disciplinas proprias / A los principios hazian penit(*enci*)a con las q(*ue*) auian lleuado los P(*adr*)es de las quales cada noche faltauan algunas. y vien-/do q(*ue*) no boluian tantas como les dauan les dieron traça para hacerlas. Y de esta suerte quedan todos con disciplinas. / no solo los de este pueblo. sino todos los de la doctr(*in*)a. Aqui mandaron hazer dos cruces p(*ar*)a dos cerros ~~p(*ar*)a dos~~ y yendo a poner / la vna en vna famosa huaca anduuieron mucho camino a pie por cerros tan agrios. q(*ue*) ni a la subida podian yr sino / medio Trepando. ni¹⁹ a la buelta podian tenerse la cuesta abajo. Descubrieronse tres indios viejos q(*ue*) dixerón no estar / bautizados. y aqui vn indio [entregó](?)²⁰ a vn P(*adr*)e vna piedra pequeña q(*ue*) decian tenia virtud p(*ar*)a perdonar todos los pecc(*ad*)os por graues / q(*ue*) fuessen rayendo vn poquito de ella. y echando los poluos sobre la cabeça del penitente y de puro ganar esta indulg(*enci*)a / estaua ya la piedra cauada al modo de vn morterito pequeño. – //

En esta mission q(*ue*) duro 50 dias se hicieron como seyscientas Confess(*ion*)es Generales. vuo algunas restitutiones / q(*ue*) se hicieron. luego a sus dueños. y los

19 n reemplaza y.

20 Falta el verbo en el original.

P(*adr*)es si tuuieron algun trabajo fue tan grande el consuelo del copiosissimo / fructo q(*ue*) veyan al ojo de su mission q(*ue*) aunq(*ue*) fuera mucho mas le dieron por muy bien empleado. y solo les / queda a ellos y a los demas del collegio vn gran deseo. y hambre de boluer a ella porq(*ue*) como consta de las / averiguac(*ion*)es hechas muchos de los pueblos de la comarca estan con la misma necessidad. y esta mission q(*ue*) se ha / hecho no es mas de puerta. y principio para otras muchas. como se experimento de pasada en un pueblo de los / encartados en los processos. donde llegaron los Padres. y fueron muy bien recibidos. y se preparauan ya p(*ar*)a confessarse / Mas fue forçoso a los Padres dar la buelta a su colegio. Dexaron los P(*adr*)es repartidos en estos pueblos gran cantidad de rosarios auiendoles enseñado el modo de rezarlos por los mysterios. y pidiendo ellos con mucha instancia / q(*ue*) se les dexasse por escrito. no fue menester. porq(*ue*) hallaron vn indio q(*ue*) con gran fidelidad repetia todo lo q(*ue*) los / P(*adr*)es les auian enseñado. Y para q(*ue*) el fructo de la mission fuesse mas durable dexaron señalados mayordomos / en cada pueblo dos varones q(*ue*) juntassen a los demas a la disciplina. y dos mugeres p(*ar*)a q(*ue*) hagan el mismo officio / con las demas. y estos En primer lugar han de cuydar de q(*ue*) no aya idolatrias, ni supersticiones. y auisar al cura si / algunas cosas de estas vuiere. Esperasse en el Señor q(*ue*) el bien començado ha de ser muy durable entre ellos / porq(*ue*) quedan con mucho conocim(*ien*)to de sus males pasados. y de los bienes presentes. Lo q(*ue*) ay q(*ue*) dessear es muchos / obreros. e hijos fieles de la comp(*añ*)ia q(*ue*) sin entrar en tierra de Chunchos, ni chiriguanas, aqui junto a casa tienen / bien en q(*ue*) emplear sus talentos en la reduccion de muchos indios. donde se uera luego al ojo el fructo de sus buenos trabajos. Denos a todos el S(*eño*)r las fuerças y caudal de espiritu q(*ue*) son menester p(*ar*)a inflammarlos en deseo de / la conuersion de las animas. y p(*ar*)a no perdonar a trabajo. ni dificultad q(*ue*) en orden a sacarlas de sus tinieblas / y encaminarlas a la luz q(*ue*) es Jesu Xp(*ist*)o fuere necess(*ari*)o. El sea n(*uest*)ra vida. y morir por el n(*uest*)ra Ganancia: cui sit honor, / Et Gloria in sEcula saeculorum. – //

DOS «MAPAS» DEL PUEBLO DE COCHA-LARAOS (1595, 1597)*

El corpus reducido de textos «laicos» en quechua colonial poco a poco crece gracias al descubrimiento de nuevos documentos en los archivos del Estado o de la Iglesia. Hasta ahora, los resultados no han sido muy brillantes. Sin embargo, si pensamos que, hace poco, hasta la existencia de textos quechuas coloniales no vinculados con la evangelización parecía improbable, la publicación en el curso del último decenio de documentos tales como la retractación por parte de los indios chaucarimac del pleito que habían formulado contra el cura Francisco de Avila, redactada en 1608¹, las cinco cartas en quechua de Cotahuasi de 1616 (Itier 1991)² y la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga de hacia 1670 (Itier 1992)³, muestra que la lengua general también desempeñaba un papel en la vida civil⁴. Es muy probable que numerosos testimonios de su empleo hayan desaparecido con la pérdida de importancia de los intérpretes oficiales y los cambios administrativos y sociales. Es también posible que haya documentos todavía olvidados en los archivos de los conventos o en las bibliotecas de América Latina y de España. A veces, etnólogos o etnohistoriadores dejan de lado textos de posible interés histórico por el hecho de ser escritos en idiomas nativos. Es el caso del documento que presentamos aquí. Su existencia nos fue señalada por varios investigadores que trabajaban en la región de Laraos. Sin embargo, parece que nunca se había sospechado su importancia ni por la

* Ponencia presentada en el coloquio «La «découverte» des langues et des écritures d'Amérique», París, 7-11 de setiembre de 1993, y publicada en las Actas de dicho coloquio por la revista *Amerindia*, París 1995.

1 Previamente, publicado en 1983 y 1985, lo hemos incorporado como el tercer documento de este volumen.

2 Itier, César: «Lengua general y comunicación escrita: Cinco cartas en quechua de Cotahuasi-1916», *Revista Andina*, 17, año 9, N° 1, Cusco, 1991.

3 Itier, César: «Un nuevo documento colonial escrito por indígenas en quechua general: la petición de los caciques de Uyupacha al obispo de Huamanga (hacia 1670)», *Lexis*, XVI (1). Este texto, que desafortunadamente no conocíamos antes de la preparación de nuestra ponencia, parece muy semejante por su origen y su forma al documento que presentamos aquí.

4 Parece que se conocen otros documentos que entran en esta categoría, pero que todavía no han sido publicados. Itier cita en su artículo de 1992 un documento notarial inédito descubierto por Bruce Mannheim, «Cay quiuin llactapi cabildo tantanacuna», que se remonta a 1605-1608. Citando a J. Lockhart («Three experiences of culture contact: Nahuatl, Maya and Quechua», *Mester*, vol. 21, N°2, Fall 1992, p. 6), Itier nos ha señalado otro documento «civil» colonial en quechua, inédito, sobre el que trabaja J. Urioste.

toponimia, ni por la evolución del idioma, ni por el simple hecho de haber sido redactado (parcialmente) en quechua a finales del siglo XVI. Efectivamente, representa el primer documento atestiguado del empleo de la lengua general en un contexto administrativo civil.

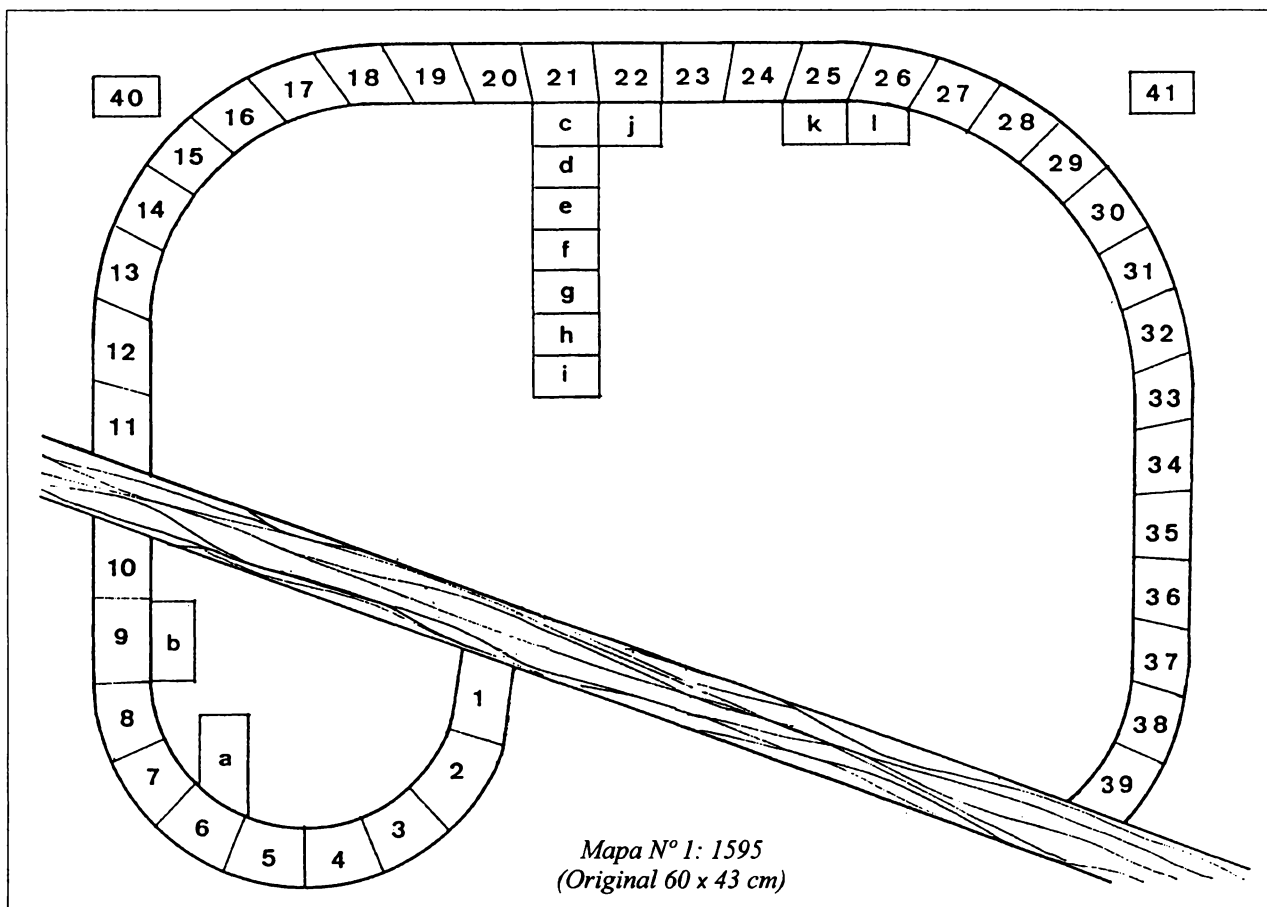
En el Archivo General de la Nación de Lima se encuentra un conjunto de tres documentos conservados en el Cuaderno 41 del Legajo N° 3 de los *Títulos de Comunidades-1800*. Han sido reunidos bajo el título general de «Mapa de los límites de la comunidad indígena del distrito de Laraos, Prov. de Yauyos». Aparentemente, el primer documento es un original de 1597. Se trata de un texto escrito sobre papel bastante mal conservado y colado sobre un lienzo, parcialmente ilegible a causa de los pliegues del documento. En el margen inferior izquierdo lleva la firma de //Ant(oni)o Isidoro Carrera/ Juez de 1ª Inst(anci)a de Cañete y Yauyos 1850//.

El Documento N° 2 es el facsimilar del documento precedente; en el *recto* lleva el texto: El Mapa tradicional de / vuelta que antecede es copia de / su original que se encuentra un / poco deteriorado y que existe con-/servado en su estado en el archivo / de la comunidad de este pueblo, / al que en caso necesario me re-/mito, de lo que certifico.// Laraos, enero 1º 1.909 / (Firma) Abdón Avellanada. (Sello: Juzgado de Paz del Pueblo de Laraos).

El Documento N° 3, por ser el más antiguo (1595), es el más interesante de los tres. Es probable que el «mapa» de 1597 haya sido elaborado para aclarar y desarrollar el contenido del de 1595. Este, de forma aún muy esquemática, corresponde más que el de 1597, a lo que podría llamarse un «mapa». Se utilizan los colores rojo, negro y azul (para el río).

Presentamos aquí una versión paleográfica de los documentos 3 y 1, es decir, de los «mapas» de 1595 y 1597, siguiendo el orden de su redacción. Para que sea más fácil consultarlos, agregamos dos dibujos esquemáticos hechos a partir de fotografías de los documentos originales. Las cifras entre corchetes en nuestra versión paleográfica se refieren a la posición respectiva del texto que le sigue en el dibujo correspondiente. Pasajes dudosos se transcriben en cursivas, pasajes ilegibles reconstruidos se encierran entre corchetes⁵, las abreviaturas se completan en cursivas entre paréntesis. Una barra oblicua representa la división entre renglones, y dos barras oblicuas la división entre párrafos. Dos barras verticales señalan el término de un enunciado, dos barras verticales entre paréntesis (ll) indican que hay dudas sobre la pertenencia del pasaje en cuestión al enunciado que precede o al que sigue. < > indica una adición del (o de los) redactor(es) del documento original y { } un probable lapsus.

5 En los pasajes indescifrables, subrayados, reproducimos la versión paleográfica de 1909. Sin embargo, parece que aun en esa época el estado del manuscrito no era mucho mejor que ahora.



A la transcripción paleográfica sigue una nueva versión del texto quechua principal dividido en enunciados, cada uno acompañado por una reconstrucción fonológica y una tentativa de traducción al castellano. No hay el espacio necesario para realizar un estudio detallado de la toponimia, lo que, de todos modos, requeriría nuevas investigaciones en Laraos y sus alrededores. Tampoco estamos muy seguros de la naturaleza de los sustratos presentes. Por eso, no intentaremos una reconstrucción de todos los elementos formativos de los topónimos ni formularemos conjeturas etimológicas que merecen un estudio más detallado. Reconstruiremos fonológicamente y traduciremos las frases aisladas en quechua que acompañan los topónimos. Concluiremos la presentación de estos documentos por algunas hipótesis sobre el origen de estos «mapas» y un breve comentario sobre su interés lingüístico.

(A.G.N.: *Títulos de Comunidades, LARAOS 1800*)

MAPA N° 1: 1595

(*las cifras entre corchetes indican el lugar en el «Mapa»
donde se encuentra el texto al cual se refieren*)

- [1] + Ticlla-/caca./ ≈
/*tiklla-qaqa/
*peña «ajedrezada» de blanco y negro (?)*⁶
- [2] Chacha-/ra Serro/ ≈
- [3] Loncote, / Serro/ ≈
- [4] Vascaco/cha./ ≈
- [5] Piscococha / Serro./ ≈
- [6] Piscococha / Laguna/≈
- [7] Paucarco-/cha. / Serro/ ≈
- [8] Mucoco-/cha. / Serro/ ≈
- [9] Puntacu-/na, / Serro./ ≈
- [10] Rontone, / Serro/ ≈
(el río separa 10 y 11)
- [11] [...]ayonco / [Se]rro/ ≈
- [12] Secanca / Serro./ ≈
- [13] Chaquiya/qui / Serro./ ≈
- [14] Rasuya/collca. / Serro/ ≈
- [15] Soquia / Serro./ ≈
- [16] Collancho / Serro/ ≈

6 «Ticlla, color de negro y blanco como ajedrezado», Anónimo 1586.

- [17] Picapica / Serro/ ≈
- [18] Antaruro / Serro/ ≈
/anta-ruru/ *cerro*/
Fruta de cobre. Cerro.
- [19] Alcocha / Laguna/ ≈
- [20] Paocaray / Serro/ ≈
- [21] Pusaccan/cha / Corral./ ≈
/pusaq kança/ *corral*/
Ocho corrales. Corral.
- [22] Inga Y[up]an/gui / Corr[al]/ ≈
- [23] Queso co/cha masak. / por señas sa/le una Sequia.
- [24] Sauipampa / oyno/ ≈
- [25] Vescuma/chai Cocha / ≈ / Chinpa
- [26] Pacchaca, / Quebrada/ ≈
- [27] Runtolli / Orco./ ≈
- [28] Cayal / Serro./ ≈
- [29] Parpara / Serro./ ≈
- [30] Toncori, / Serro./ ≈
/tunquri/ *cerro*/
Garganta. Cerro.
- [31] Vechicocha / laguna/ ≈
- [32] Muta, / Serro/ ≈
- [33] Cocalla / Serro,/ ≈
- [34] [A]stulara / [Se]rro/ ≈
- [35] Var[...]co:cha. / Lagu[n]a
- [36] Parya, / Serro/ ≈
/parya/ *cerro*/
Cinabrio. Cerro.
- [37] Quecalla / Serro,/ ≈
- [38] Contor, / Serro./ ≈
/kuntur/ *cerro*/
Cóndor. Cerro.
- [39] Vayllam-/pe / Quebrada/ ≈
- [40] Caitam raquinacurcanqu / tiempopi Inca Yupangui
/kaytam rakinakurqanku *tiempopi Inca Yupangui*/
Esto lo dividieron en los tiempos del Inca Yupangui.
- [41] Año de 1595

Apuntes que se refieren a los topónimos (las cifras entre corchetes indican los topónimos yuxtapuestos)

- a. Conllac, / Vasuañic / piños. > [6]
- b. ConVañu / y Vasquez. > [9]
- c. Caypin tincun / Laraowan mitu //
/kaypi[m] tinkun laraowan mitu/
Aquí se encuentran los límites de las tierras de los mitu con las de los larao.
- d. Tomas. //
- e. Sorasora. //
- f. Yurac pachaioc //
/yuraq pachayuq/
Lugar caracterizado por tierra blanca⁷.
- g. Coriac Rumi Saibi //
- h. Iana quesá //
/yana qiša/
Nido negro.
- i. Yauricocha maç[ac] //
- j. [To]mas / [...]uan. > [21]⁸
- k. Atun Saibi > [25]
- l. Yacu vrmac. > [26]
/yaku urmaq/
Agua que cae o Cascata
- m. Con Guan/tan. > [30]

MAPA N° 2: 1597

TEXTO CASTELLANO:

*(las cifras entre corchetes indican el lugar en el «Mapa»
donde se encuentra el texto al cual se refieren)*

[1] En este Pueblo de San Juan de Chupaca en ocho dias del Mes de Agosto de mil quinientos / nobenta y siete años = Por ante D(on) Juan Huaynalaya Cacique principal del Repartim(ien)to de Sanan/guanca con testigos de tres Pueblos de Chupaca y del Pueblo de Chongos y del Pueblo de Sicaya / de los hombres Viejos ancianos de

7 Tal vez corresponda a *yurac pacchaioc* / *yuraq paqchayuq* / = Lugar caracterizado por una cascada blanca, topónimo señalado en el «Mapa» de 1597.

8 i y j, parcialmente ilegibles, por estar deterioradas por un pliegue del «mapa».

1	texto castellano											
a	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
	13	2 texto quechua								23	d	
	14									24		
	15									25		
b	16									26		
c	17									27	e	
	18									28		
	19									29	f	
	20									30		
	21									31		
	22									32		
										33		
										34		
										35		
										36	g	

Mapa N° 2: 1597
(Original 48,5 x 34 cm)

edad de cincuenta y sesenta años poco mas o menos sirvie-/ron por testigos que es D(on) Fran(cis)co Huaynachagua y D(on) Sebastian Chongoñaupa y D(on) Santiago / yaducallmi son del Pueblo de Chupaca = Testigos del Pueblo de Chongos son D(on) Luis Panchoa-/laya D(on) Juan Macucachi y D(on) Juan Huncuycesri = del Pueblo de Sicaya D(on) Antonio Chuquillanque / = Estos siete hombres viejos sirbieron por testigos en trasladar las rayas y Mojones del Pueblo / de Santo Domingos de Cocha Laraos en los siguientes

TEXTO QUECHUA:

[2] Topa Ynca Yupangui que Dios / merced//

Guaranca pichca pachac iscon chunca canchisniyoc / huatapi pusac punchau Agosto quillapim cay rayan-/chicta Ynca Yupanquimanta puric rayamanta <Mapanta> canchis / runa testigopi traslanchic (asî) mana huatapas⁹ ma[...] / contaspa caihipami caihipami huaquincunapas / raya Mojoninchic Sallcanchic tacyachiscan.// Caypis / chincanta huillahuanchic mana pantai pantai pu-/rinanchicpac// = Tucuy Juramentunhuan rimascan/cutac sallcacunamanta Chupaca Sicaya guaquin runa / Chongosmanta quimsatac auquis runa Sicayaman/ta huc runa huaquin llactamantahum(asî)pas pich/ca chunca huatayuc socta chunca huatayuc de/claracion juramentunhuan rurayuscan qui/quin San Juan Bautista Chupaca llactallapi / testigo firman// caipi pusac punchau Agosto qui/llapi Guaranca pichca pachac iscon chunca can/chisniyoc huatapi chinanta firmanchic//

D(o)n J Guaynaalaya

D(on) F(rancis)co Guainachagua

D(on) Sebastian Chongoñaupa

D(on) S(antia)go (?) Yaducallmi

D(on) Luis Pacchaalaya

D(on) J(ua)n Macucachi

D(on) Juan Oncoycuri

don An(tonio) chuquillanqui

Ante mi el Escribano nombra/do D(on) Xpistoual Canchaalaya
como casique gober/nador del repartimiento / de Laraos y Aymaraes / D(on)
Fran(cis)co Canchocapcha

9 Tal vez: *huctapas*.

1. /waranqa pichqa paçak isqun çunka qançisniyuq watapi pusaq punçaw agosto killapim kay rayanchikta inka yupankimanta puriq rayamanta <mapanta> qançis runa *testigopi trasla[da]*nchik mana watapaş ma[na] [*contaşpa kay qipanmi {kay qipanmi} wakinkunapaş*] *raya mojónninchik şallqanchik takyachişqan/*
En el día ocho del mes de agosto del año mil quinientos y noventa y siete con siete hombres para servirnos de testigos, trasladamos esta nuestra raya desde la raya trazada por el Inca Yupanqui [no contando ni un año (o, tal ves: ninguna otra) a partir de ahora {a partir de ahora} y los demás] nuestras rayas y mojones y nuestras punas [están] confirmados
 2. /kaypi[m chiqanta] willawanchik mana pantay pantay purinanchikpaq/
Aquí nos avisan verídicamente [sobre su posición] para que caminemos sin equivocarnos.
 3. /tukuy juramentonwan rimaşqankutaq (ll) şallqakunamanta (ll) *Chupaca Sicaya* wakin runa ll *Chongosmanta* kimsata[q] (ll) awkiş runa (ll) *Sicayamanta* huk runa | wakin llaqtamantawanpaş pichqa çunka watayuq suqta çunka watayuq ll *declaración juramentonwan* ruraykuşqan kikin *San Juan Bautista Chupaca* llaqtallapi ll *testigo firman/*
Y todo lo que han declarado (sobre las punas) [fue] bajo juramento; [por] unos hombres de Chupaca y Sicaya, los de Chongos siendo tres¹⁰, hombres ancianos, de Sicaya un hombre¹¹, con los que vienen de las demás comunidades de entre cincuenta y sesenta años de edad; [esta] declaración fue hecha por ellos bajo juramento en este mismo pueblo de San Juan Bautista de Chupaca; firma el testigo¹².
 4. /kaypi pusaq punçaw agosto killapi waranqa pichqa paçak isqun çunka qançisniyuq watapi cheqanta (chikanta) *firmanchik*
Firmamos [y declaramos] verídico [lo que se ha escrito] aquí el día ocho del mes de agosto del año de mil quinientos y noventa y siete.
- a) *lista de topónimos - horizontal*

10 Don Luis Pacchaalaya, Don Juan Macucachi, don Juan Oncoycuri.

11 Don Antonio Chuquillanqui.

12 Don Juan Guaynaalaya (?).

- [3] Pusaccancha / Corral - / Caymantam / muyurin ≈
/pusaq kança// corral// kaymantam muyurin/
Ocho canchas. Corral. A partir de aquí [la raya] cambia de rumbo.
- [4] Inga- / Yupan/gui / Corral ≈
- [5] Queso / Cocha ma/sac sale u/na sequia / ≈
- [6] Saiui / pampa / Oyno ≈
- [7] Vcsca / machay / Cocha / chimpa / atun / Saybi ≈
/uesca (?) mãçay// quêa chimpa [h]atun saybi/
La cueva de Huesca (?) Al otro lado de la laguna [se encuentra] Sayhui Grande.
- [8] Pacchac / Quebrada / yaco ur/mac ≈
/paqcha{q}// quebrada// yaku urmaq/
Catarata. Quebrada. Caída de agua.
- [9] Viscollo / Cocha orco / quipape ha/tun saybi ≈
/viscollo quêa// urqu qipapi hatun saybi/
La laguna de Huiscollo. Detrás del cerro se encuentra Sayhui Grande.
- [10] Runto/li Or/co ≈
- [11] Cayal / Serro ≈
- [12] Parpa/ra Se/rro ≈

b) lista de topónimos - columna izquierda

- [13] Puca Orco / yurac puq=uioyoyoc (así)
/puka urqu// yuraq pukyu{yu}yuq/
Cerro colorado con manantial blanco.
- [14] Coriac / Rumi saui¹³
- [15] Yana casa / runa purqui/sca
/yana kaşa-qasa// runa purqîşqa/
Espinas negras/ brecha negra/ helada negra¹⁴. Hombre enterrado.
- [16] Muyo ocupi / corral
/muyu ukupi corral/
Corral dentro del espacio circular.
- [17] Yauri cocha / masac
- [18] Llanca co=cha Laguna
- [19] Serana Or/co

¹³ Lapsus por *saiui*, cf. g. *Coriac Rumi Saybi*.

¹⁴ El *Diccionario quechua: Cusco-Collao* de A. Cusihamán, IEP, Lima 1976, define *q'asa* como: Garganta del cerro o de sitios elevados.

- [20] Otao ma=/sac uchuclla / corral
/otao masaq// uchuklla corral/
 Masaca (?) de Otao. *Pequeño corral.*
- [21] Challa puqui/o masac
/challa pukyu// masaq/
*Manantial de Challa*¹⁵. Masac.
- [22] Atun mayo / tincoc / Caypim / runa pam=/pas/ca ≈
/hatun mayu tinkuq// kaypim runa pampasqa/
Confluencia con el río grande [¿el Cañete?]. Aquí hay un hombre sepultado.

c) *lista de topónimos - columna derecha*

- [23] Toncori / Serro
/tunquri cerro/
Garganta. Cerro.
- [24] Sayui Serro
- [25] Ticlla punco / Serro
/tiklla punku// cerro/
Puerta ajedrezada de blanco y negro. Cerro.
- [26] Rumihua/si Quebrada
/rumiwasi quebrada/
La quebrada de la Casa de Piedra.
- [27] Yaco tincoc / Rumihuasi=/manta Guar/camantahuan.
/yaku tinkuq rumiwasimanta guarcamantawan/
Confluencia de las agua (provenientes) de Rumihuasi y Huarca.
- [28] Yumasca / Serro
/yumaşqa cerro/
El cerro «engendrado» (?).
- [29] Concalla Se/rro masac
- [30] Carhua Orco / Serro
/qarwa urqu//cerro/
Cerro amarillo. Cerro.
- [31] Quiconcocha / Laguna / Serro
- [32] Totor Co/cha
/tutura quça/
La laguna de juncos.

15 Es posible que *challa* sea relacionado con el término que en varios dialectos quechuas significa «regar menudo o rozar asperjar» (González Holguín).

- [33] Aya Orco / Serro
/aya urqu// cerro/
Cerro de los cadáveres. Cerro.
- [34] Chapo cruz
- [35] Yurac pac=/cha
/yuraq paqcha/
Catarata blanca.
- [36] Punco hua/si hatun ma/yuman ur/man yaco / tincoc ≈
/punku wasi hatun mayuman urman// yaku tinkuq/
El Puncohuasi (casa de la puerta) cae al río grande (¿el Cañete?); confluencia de las aguas.
- d) *Apuntes en el margen izquierda (las cifras entre corchetes indican los topónimos yuxtapuestos)*
- a Caypim tin/con Laraohua/n mito Tomas/huan Cicaya/huan ≈ > [3].
/kaypim tinkun laraowan mitu tomaswan cicayawan/
Aquí se encuentran [los límites de] Laraos con Mito[,] Tomas y Cicaya.
- b Caymantam / callarin To=/maspa sall/can. ≈ > [16]
/kaymantam qallarin tomaspa šallqan/
A partir de aquí empieza la puna de Tomas.
- c Caipim Alli/spa salcan / puchucan ≈ > [17, 18]
/kaypim allišpa šallqan puchukan/
Aquí termina la puna de Alis.
- e) *Apuntes en la margen derecha*
- d Capim (así) ticon (así) / Guantanhuan / Larao ≈ > [23]
/ka[y]pim ti[n]kun guantanwan laraol/
Aquí están los límites de Laraos y Huantán.
- e Yanapaccha > [27]
/yana paqcha/
Catarata negra.
- f hai una / cueva. ≈ > [29]
- g Por la que/brada. > [36]

El origen de los dos «mapas» –como en el caso de la mayoría de los documentos de finales del siglo XVI que tratan de comunidades indígenas– es una definición de fronteras, posiblemente el resultado de un pleito. La nueva administración colonial, al mismo tiempo

que, con su sistema de reducciones, doctrinas y encomiendas, complicó el sistema de derechos territoriales (residencia, área de cultivos, tierras de pastoreo, obligaciones de reciprocidad y redes de intercambio) sancionados por la tradición y la mitología («llactas» auténticos, conquistadores y «advenedizos» asimilados, mitimayos), ofreció nuevos medios para apoyar estos derechos: un sistema legal donde predominaba lo escrito y que también tomó en consideración la tradición («*En los tiempos del Inca Yupangui...*»).

Es legítimo preguntarse por qué se consideraba un documento en lengua general una garantía para una comunidad sometida a la justicia española (el original del «mapa» de 1597 es en castellano) cuando los idiomas locales eran probablemente variantes del quechua o del aru semejantes a los que todavía se hablan en la región. El documento quechua en cuestión parece sobre todo haber tenido la función de símbolo. La torpeza de su construcción muestra una traducción del castellano hecha casi palabra por palabra. Sin embargo, constituye una prueba material de la legitimización del sistema «legal» –la tradición oral– del grupo sometido mediante su conversión a la legalidad «escrita» del grupo dominante. Recuerda el papel de los intérpretes de lengua general en los actos oficiales hasta finales del siglo XVIII en regiones donde esta variedad del quechua probablemente ya no se comprendía desde hace tiempo.

Al analizar el texto mismo, se ve claramente que se trata de un calco del original castellano; además, sin consultar el original es imposible reconstruir el sentido del texto quechua. A veces, no es evidente si sólo hay confusión en el orden de las palabras o si también faltan los sufijos casuales necesarios para determinar las relaciones sintácticas (véase el enunciado 3).

Los comentarios quechuas que acompañan los topónimos respetan mejor las normas del discurso quechua y parecen ser textos espontáneos (es decir, no traducidos) aunque aquí también se puede notar la influencia de una aculturación incipiente debida, tal vez, en este caso a que los escribanos ya no dominaban bien la lengua general y las discusiones se desarrollaban en una mezcla de castellano, aru y hablas quechuas locales. Así encontramos ya en los últimos años del siglo XVI fórmulas que recuerdan el discurso aculturado de un larahuino de hoy: *Caitam raquinacurcanqu*¹⁶ *tiempopi Inca Yupangui*, donde no sólo se puede notar el empleo del hispanismo *tiempo* y la grafía *Yupangui* (con oclusiva sonora después de nasal), sino también el orden de las palabras en general y, sobre todo, del sintagma: *tiempopi Inca Yupangui* (en vez de: *inca yupanqui[p] tiempo[m]pi*).

El léxico de los topónimos corresponde más o menos a una general «estándar». Encontramos: *caca* /qaqa/ «peña»; *cancha* /kanča/ «cancha, corral»; *chimpa* «lado opuesto» y, tal vez, «vado»; *cocha* /quča/ «laguna»; *huasi* /wasi/ «casa»; *machay*

16 La presencia insólita de *q* se explica probablemente por la vocal *u* que sigue.

/maçay/ «cueva»; *orco* /urqu/ «cerro»; *paccha* /paqcha/ «catarata»¹⁷; *pampa* «pampa»; *punco* /punku/ «puerta»; *rumi* «piedra» y *sallca* /šallqa/ «puna, jalca», pero también *masac* /masaq/ (?), presente en la toponimia de hoy como *-masaca*¹⁸ y cuyo sentido es, tal vez: «Terreno para colocar granos, tubérculos etc. para que se sequen al sol» (cf. /masa-/). Casi siempre se agrega al topónimo una referencia en castellano que indica las características topográficas del lugar indicado y que, frecuentemente, repiten una parte del topónimo quechua. El dialecto, que aún hoy hablan algunos ancianos en Laraos, es un dialecto «mixto». Expresa la primera persona sujeto y objeto por /-ni/ y /-wa-/ respectivamente, lo que permitiría clasificarlo, según los criterios de Torero («Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca», *Anales Científicos* de la Universidad Agraria, 3-4, 1968: 291-2), entre los dialectos quechua II. Sin embargo, expresa el gerundio sin cambio de actor por /-r/, el locativo por /-çaw/ y el asimilativo por /-naw/, formas más típicas de los dialectos Quechua I. Bajo la influencia del quechua huancavelicano, muy presente en el comercio y las minas, algunos quechuaparlantes reemplazan /-r/ por /-spa/ (< */-špa/), /-çaw/ por /-pi/ (sobre todo en las locuciones locativas compuestas) y /-naw/ por /-hina/. La auténtica función de /-pi/ en el dialecto de Laraos es expresar el genitivo. Entre los dialectos yauyinos, Laraos es el único que maneja las formas sureñas /-chka-/ y /-manta/ para expresar respectivamente el progresivo y el ablativo. Una parte importante de su vocabulario lo asocia al huanca y algunos lexemas, sobre todo culturales, muestran una influencia aru.

Las divergencias principales entre la lengua general de los dos «mapas» (M) y el dialecto actual de Laraos (L) corresponden a la morfología:

1. la pluralización de la tercera persona sujeto y posesiva por *-cu*:

I [40]	<i>raqinacurcanqu</i> /rakinakurqanku/ (M),	/lakinakurqan/ (L);
II [2]	<i>rimascancutac</i> /rimasqankutaq/ (M),	/rimasqantaq/ (L);

2. el empleo de los sufijos casuales /-pi/ y /-pA/ para expresar respectivamente el locativo y el genitivo (/çaw/ y /-pI/ en el dialecto contemporáneo):

I [40]	<i>tiempopi</i> /tiempopi/ (M), /tyempuçaw/ (L);
Ic	<i>caypin</i> /kaypi[m]/ (M), /kayçaw/ (L);
II [2]	<i>quillapim</i> /killapim/ (M), /killaçawmi/ (L);
«	<i>testigopi</i> /testigopi/ (M), /testigo kaptin/ (L);
«	<i>llactallapi</i> /llaqtallapi/ (M), /llaqtallaçaw/ (L);
«	<i>huatapi</i> /watapi/ (M), /wataçaw/ (L);

17 Glosa simplificada. En realidad, evoca una serie de conceptos asociados: chorro de agua, cascada, catarata, caída, salto de agua o agua que corre por un caño.

18 Brunswick, Gilles: «Sistemas de producción de laderas de altura», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, t. XV, N°s 1-2. Edición especial: Políticas agrarias y estrategias campesinas, p. 31: *Topónimos de los sectores de cultivos de Laraos*, Lima, 1986.

- II [9] *quipape* /qipapi/ (M), /qipačaw/ (L);
 II [16] *ocupi* /ukupi/ (M), /ukučaw/ (L);
 IIb *Tomaspa* /tomaspa/ (M), /tomaspi/ (L);
 IIc *Allispa* /allišpa/ (M), /allishpi/ (L).

3. en el léxico:

- punchau* /punčaw/ (M) en vez de /muyun/ (L) «día»;
callarin /qallarin/ (M) en vez de /qallaykun/ (L) «empieza»;
raqui- /raki/ (M) en vez de /laki-/ (L) «dividir».

Sin embargo, es posible descubrir indicios de la influencia de un habla local en los «mapas» en la forma *auquis* /awkiš/ (/awkilla/ en el dialecto actual) que traduce el concepto de «viejo anciano» del texto castellano (*machu* en lengua general), o *carhua* /qarwa/ en el topónimo Carhua Orco /qarwa urqu/ (II [29]) «cerro amarillo» (*quellu* /qillu/ en lengua general). Pero, tal vez, el término más interesante es *purquisca* (II [14]), palabra no atestiguada en cualquier diccionario quechua que conozcamos y que tuvimos la suerte de integrar bajo la forma de /purqisqa/ en un léxico que estábamos preparando durante una investigación de campo en 1984. La glosa que lo acompañaba era «enterrado», sentido que corresponde perfectamente al contexto toponímico del «mapa». No sabemos si hay una distinción semántica entre /purqisqa/ y /pampasqa/.

En lo fonético, constatamos que el dialecto quechua actual de Laraos maneja todos los fonemas que Torero atribuye al protoquechua¹⁹ con la excepción de las vocales largas. Por influencia de sustratos y contacto, emplea también /l/ y, debido a la asimilación de numerosos hispanismos, varios sonidos característicos del castellano. Se desconoce por completo cuál era la pronunciación de la variante de la lengua general empleada por los escribanos de Yauyos. Con relación a la grafía, la presencia de *h* es fluctuante: *atun* ~ *hatun*. Ningún signo indica una distinción entre dos clases de sibilantes, notadas generalmente en los textos en lengua general por *ç* ~ *z* y *s* ~ *ss* respectivamente. Existía la posibilidad de notar /sh/ por *x* si hubiera existido. En el Manuscrito de Huarochirí se emplea *x* para indicar este sonido en los topónimos, los nombres personales o palabras locales señaladas como formas particulares, pero nunca para transcribir un sonido cualquiera del quechua general, base de la redacción del documento. Si el dialecto actual de Laraos conoce la distinción /s/~/sh/, es exclusivamente en el léxico donde se manifiesta. En los morfemas cuyo origen justificaría el empleo de /sh/: */-shaq/ 'primera persona futuro', */-shun/ 'cuarta persona futuro', */-shqa/ 'perfectivo', */-shi/ 'citativo', encontramos /-saq/, /-sun/, /-sqa/

19 A. Torero: *El quechua y la historia social andina*, Lima 1974: 18-19.

y /-si/. Como la situación lingüística de Yauyos en general conoce un juego de influencias léxicas muy heterogéneas y los préstamos son muy importantes, nada prueba que las palabras que contienen el fonema /sh/ pertenecen al léxico de base y que el locutor del quechua local del siglo XVI habría asimilado *ŝ* (si, de hecho, existía la distinción entre *s* y *ŝ* en la variante de la lengua general que predominaba en la provincia Huarochirí/Yauyos) a la palatal /sh/ que, tal vez, ya se había introducido en su dialecto en esa época (cf. el topónimo actual /allish/, *Alis* en castellano y *allis* /alliŝ/ (?) en el «mapa»). En la reconstrucción fonológica que realizamos para este documento, aparte de los sonidos distintivos que el alfabeto castellano adaptado por el III Concilio limense era capaz de representar, también reestablecemos /q/ y /č/, aunque el sistema gráfico usado por los escribanos no poseía signos para distinguirlos de los otros fonemas que hoy transcribimos por /k/ y /ch/. La distinción entre /k/ y /q/ parece cierta, la existente entre /č/ y /ch/ menos, ya que, tal vez, sólo el fenómeno del sustrato justificaría la presencia de /č/. En la versión precedente de este trabajo, habíamos excluido la reconstitución de una distinción entre /s/ y /ŝ/ o entre /s/ y /sh/, puesto que el alfabeto poseía el signo *x* apropiado para transcribir /sh/ y *c(e,i) ~ ç ~ z* para distinguir /s/ de *s ~ ss* /ŝ/. No hay ningún ejemplo del empleo de cualquiera de estos signos en el texto quechua. En la versión que presentamos ahora, hemos optado para restituir el valor probable de la sibilante transcrita *s ~ ss* en los textos del III Concilio, aunque sea muy probable que los redactores de los «mapas» de Laraos no la hayan distinguido de la que se transcribía por *c ~ ç ~ z*. Sin embargo, el modelo ideal que trataron de seguir era la lengua general de la administración colonial, lo que justifica el empleo de *ŝ* en un texto normalizado.

El empleo aislado de *-n* en *caypin* (Ic) también es interesante. Es probable que se trate de un lapsus, ya que en el resto del documento encontramos exclusivamente la variación *m ~ mi*. Sin embargo, es necesario tomar en consideración que, muy cerca de Laraos, Vitis y Huancaya manejan [n] como variante de /-mI/ después de vocal y que también en el Manuscrito de Huarochirí se encuentra esta grafía.

LOS DIALECTOS QUECHUAS DE YAUYOS*

Sabemos por las descripciones de los primeros misioneros que la situación lingüística en la región de Huarochirí y Yauyos era muy compleja. Muchos indígenas no comprendían la lengua general y las mujeres sólo hablaban sus «lenguas particulares». El análisis del Manuscrito de Huarochirí nos muestra que un sustrato aru había dejado huellas en la variante de la lengua general utilizada para transcribir ese documento. Una situación análoga subsiste hoy en el valle del Cañete donde se hablan por lo menos siete variedades del quechua en catorce comunidades. En ese mismo valle también se hablan las únicas variantes del aru que sobreviven en nuestros días fuera del aymara del sur del Perú, de Bolivia y de algunas comunidades emigradas hacia los países vecinos (Argentina, Chile).

Torero divide esos dialectos en diversas subclases del Quechua I y II¹. En «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua»², ya formulamos algunas dudas sobre la validez de una división donde hablas aisladas como las de Lamas, Chachapoyas, Cajamarca, Ferreñafe, Pacaraos y Yauyos se clasifican según un modelo que, sin embargo, se aplica de manera muy satisfactoria a los grandes conjuntos dialectales. Rasgos arcaicos, la influencia de la lengua general, que predominó durante mucho tiempo en esas regiones de frontera dialectal, y el contacto interdialectal que, sobre todo en el caso de Yauyos, modificó las características de cada variante, crearon una situación lingüística muy especial. Hasta Torero, al enfrentar las aparentes anomalías que caracterizan estas hablas, llegó a la conclusión que el único criterio que nos permite clasificar un dialecto como Quechua I o Quechua II es la presencia en el Quechua I de «vocales largas para la expresión de la primera persona posesora o actora»³. Ese criterio

* Este estudio fue redactado como introducción al artículo: «Le dialecte quechua de Laraos. Etude morphologique», incluido en un conjunto de documentos agrupados bajo el título de *Recherches ethnolinguistiques sur Huarochirí et Yauyos* (tesis de Doctorado de Estado, Universidad de París IV «Paris-Sorbonne», 1987) y publicado en la revista *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 1990 (19, N° 2, pp. 293-325). Volvimos a publicarlo en *Estudios de dialectología quechua (chachapoyas, ferreñafe, yauyos)*, EUNE, La Cantuta, 1994. En la versión que presentamos aquí, tratamos de corregir los lapsus que, desafortunadamente, se introdujeron en la edición precedente.

1 A. Torero: *El quechua y la historia social andina*, Lima 1974, p. 16-36.

2 G. Taylor: «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua», *Revista Andina* 3, Cusco 1984, p. 123-4.

3 A. Torero: «Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca», *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, vol. VI, Nos 3 y 4, Lima, 1968, p. 291-2. En realidad, es

puede crear cierta confusión. Las dos hablas estrechamente emparentadas de Pacaraos y de Vichaycocha, fundamentalmente Quechua I en su léxico y su morfología, se clasificarían respectivamente como Quechua II (Vichaycocha indica la primera persona actora por /-ni/) y «aislada» (Pacaraos emplea el sufijo /-(V)-y/) para expresar la primera persona actora y posesora).

Teniendo como base los datos que publicamos en «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua», corregidos gracias a investigaciones más recientes efectuadas en las comunidades de Vitis y Huancaya del norte de Yauyos⁴, intentaremos comparar aquí una breve serie de rasgos fonológicos, de gramemas y de lexemas que ilustran las múltiples influencias que afectan la dialectología de Yauyos. El mapa nos muestra que los dialectos de Yauyos se dividen en dos grupos: los del norte (Huancaya, Vitis, Tomas, Alis y Laraos) y los del sur (Cacra, Hongos, Lincha, Apurí, Huangáscar, Chocos, Víñac, Madeán y Azángaro). Las dos comunidades que hablan dialectos aru –Tupe (Jaquaru) y Cachuy (Kawke)– se sitúan un poco al norte de Cacra.

Siguiendo el criterio del alargamiento vocálico como marca de la primera persona actora y posesora en Quechua I para separar estas hablas en dos grupos, encontramos que sólo Laraos, entre los dialectos del norte, expresa la primera persona actora por /-ni/ y posesora por /-y/ y así puede ser clasificado como Quechua II, siendo Huancaya, Vitis, Alis y Tomas Quechua I. Algunos dialectos del sur: Cacra, Hongos, Huangáscar y Azángaro son Quechua I mientras que Lincha, Apurí, Chocos, Víñac y Madeán son Quechua II. La comparación de los rasgos morfofonológicos y léxicos muestra que es posible establecer subgrupos que asocian Huancaya y Vitis; Tomas y Alis; Cacra y Hongos; Huangáscar y Azángaro; Apurí, Chocos, Víñac y Madeán. Laraos se aísla con relación a los otros dialectos del norte y, sin duda, Lincha, se ha dejado influir por los dialectos Quechua I, vecinos, de Cacra y Hongos.

El modelo de base del sistema fonológico del quechua de Yauyos distingue tres vocales:

<i>anterior</i>	<i>central</i>	<i>posterior</i>
/i/	/a/	/u/

probable que los sufijos personales de los sintagmas nominales y verbales hayan sido los mismos en «protoquechua»; en Taylor, G.: «Morphologie comparée du verbe quechua: l'expression de l'actance. Première partie: Le sujet», *Lacito-Documents, Eurasie 3* (ed. Catherine Paris) Paris 1979, reconstruimos la protoforma: /-y/ para representar la primera persona actora y posesora.

4 Taylor, G.: «Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya», *Revista Andina*, año 5, n° 1, Cusco 1987.

Para los dialectos Quechua I es necesario añadir las vocales largas correspondientes:

/i:/	/a:/	/u:/ ⁵
------	------	-------------------

El sistema de consonantes corresponde al que estableció Torero para el «protoquechua»⁶:

	<i>lab</i>	<i>dent</i>	<i>pal</i>	<i>retr</i>	<i>vel</i>	<i>uvul</i>	<i>glot</i> [†]
<i>oclusivas</i>	/p/	/t/			/k/	/q/	
<i>africadas</i>			/ch/	/ç/			
<i>nasales</i>	/m/	/n/	/ɲ/				
<i>líquidas</i>		/r/ ⁷	/l/				
<i>fricativas</i>		/s/	/sh/				/h/
<i>vocálicas</i>	/w/		/y/				

[†] *lab* = labiales; *dent* = dentales; *pal* = palatales; *retr* = retrofleja; *vel* = velar; *uvul* = uvular; *glot* = glotal.

En el conjunto de los dialectos de Yauyos, */ch/ y */ç/ se mantienen distintos. Sin embargo, en el quechua de Vitis-Huancaya, */ch/ se ha transformado en /ts/. No se ha producido una transformación paralela de */ç/ en /ch/ como ha ocurrido en la mayoría de las hablas quechuas de Ancash y Huánuco.

La evolución */s/ > /h/ en posición inicial de sílaba se ha realizado de manera irregular en la mayoría de los dialectos y la fusión de */s/ y de */sh/, tal como la encontramos en los dialectos Quechua II del sur (Ayacucho, Cusco-Bolivia, Santiago del Estero) afecta más los gramemas que el léxico donde predomina una situación más bien caótica. En el dialecto Vitis-Huancaya, la tendencia general es de transformar */s/ en inicio de sílaba en /h/, y */sh/ en /s/. En algunos casos, comunes a todo el grupo, también */sh/ se ha transformado en /h/. En Laraos, */sh/ ha producido /s/ en el conjunto de los gramemas pero se mantiene parcialmente en el léxico. Se puede comparar el caso de /hurqu-/ < */surqu-/ «sacar» con el de /satari-/ «levantarse», donde

5 Para realizar estudios comparativos más eficaces, en vez de considerar el alargamiento vocálico como un aspecto de la fonología, nos parece más interesante considerarlo como un fenómeno morfológico. Es poco probable que el alargamiento vocálico se remonte al «protoquechua».

6 A. Torero: *El quechua y la historia social andina*, Lima 1974, p. 18.

7 */r/ se realiza como /l/ en el sistema fonológico de base de Caca y Hongos y la presencia de /l/ en el quechua de Laraos se debe probablemente a la influencia de un sustrato aru y a la del quechua huanca; /l/ aparece también en algunos términos tal vez anteriores a la introducción del quechua en la región.

Laraos es el único dialecto atestiguado que conserva */s/ inicial. La transformación */s/ > /h/ es típica de los dialectos Quechua I del norte de Yauyos así como de Caca y Hongos; es sin duda a causa de la influencia de éstos que el dialecto Quechua II de Lincha también conoce este fenómeno. Los dialectos Quechua I del sur no se distinguen en este aspecto de sus vecinos Quechua II.

La transformación */t/ > /l/, que caracteriza las hablas de Caca y Hongos, corresponde probablemente a una tendencia que prevalecía en los antiguos dialectos de la costa (al menos, según la toponimia y los términos citados por los cronistas). Sin embargo, la influencia del dialecto vecino de Lincha y tal vez también de los de Huancavelica ha reintroducido /t/ en algunas formas tales como /rasu/ (Caca) y /riti/ (Hongos), que son respectivamente los lexemas quechua norte y sur que significan «nieve»⁸. En Laraos, encontramos /laki-/ < */raki-/ «dividir», así como /lapra/ < */rapra/ «ala; hoja» y /linri/ < */rinri/ «oreja», donde sólo */t/ inicial se ha transformado en /l/.

En lo tocante a las vocales largas, su empleo principal es el de indicar el sufijo pronominal y posesivo de primera persona. En los dialectos Quechua I del norte encontramos también algunos lexemas como /pa:ri-/ «volar» y /pu:ka-/ «soplar». Caca maneja /pu:ka-/ pero expresa «volar» por /pawa:/. No poseemos datos sobre las formas correspondientes de Hongos. En los lexemas donde el empleo de una vocal larga indica la pérdida de una yod que encontramos en la forma correspondiente Quechua II:

*/ĉa:-/ (Quechua I), */ĉaya-/ (Quechua II) «llegar»;

*/sha:-/ (Quechua I), */shaya-/ (Quechua II) «estar parado»;

*/ta:-/ (Quechua I), */tiya-/ (Quechua II) «estar sentado»,

se emplea /ĉa:-/ en Vitis-Huancaya, Alis, Tomas y Caca; mientras que todos los demás dialectos (inclusive Hongos, Huangáscar y Azángaro) utilizan /ĉaya:/. En ningún dialecto se ha atestiguado */sha:-/; sólo en Alis se encuentra /shaya:/, siendo la forma empleada en los demás dialectos /saya:/. Caca es el único dialecto que maneja /ta:-/, todos los demás utilizan /tiya:/.

En la lista de gramemas y de lexemas que sigue, tratamos de establecer las tendencias generales de la dialectología de Yauyos y de resaltar las diversas influencias que han contribuido al desarrollo de cada variante. Contrastamos:

– Quechua I (QI) y Quechua II (QII). No se trata de criterios absolutos. Definimos como QI las formas encontradas más frecuentemente en los dialectos clasificados como QI. Las formas QII generalmente son las mismas que las que emplean los hablantes de las variantes Quechua QII del departamento colindante de Huancavelica.

8 Según un quechua hablante de Caca, encontrado en setiembre de 1987, los tres términos /rasu/, /riti/ y /lashtay/ son empleados en su dialecto para designar el concepto de «nieve».

– Quechua del norte (QN) y Quechua del sur (QS). Las formas definidas como QN son las que manejan la mayoría de los dialectos QI hablados al norte del valle del Mantaro pero también los dialectos mixtos del norte (Chachapoyas, Lamas, Ferreñafe, Cajamarca) y los dialectos ecuatorianos clasificados como QII.

– Quechua «huanca» (QW). Estas formas son atestiguadas principalmente en el departamento de Junín pero también en la provincia de Yauyos. La falta de estudios detallados sobre los subdialectos de las demás regiones quechuahablantes no nos permite conocer los verdaderos límites de la difusión de estos «huancaísmos».

– Yauyos norte (YN) y Yauyos sur (YS). A veces estos «localismos» aparecen también en otros subgrupos quechuas. Pero, en el caso de Yauyos, su empleo es típico de una región determinada.

– Quechua «general» (QG). Un número limitado de formas caracterizan el conjunto de los dialectos quechuas aunque no estén presentes necesariamente en cada habla local. Las incluimos aquí para mostrar su contraste con una forma aislada, un «huancaísmo» o para indicar las modificaciones fonológicas de cada variante del quechua yauyino.

- ais = «aislado».
- hisp = «hispanismo».
- N.A. = «no atestiguado».

MORFOLOGÍA

«primera persona actora»

/-:/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Cakra, Hongos, Huangáscar, Azángaro;

/-ni/ (QII): Laraos, Lincha, Apurí, Chocos, Vínac, Madeán.

«primera persona objeto»

/-ma-/ (QI): todos los dialectos que manejan /-:/;

/-wa-/ (QII): todos los dialectos que manejan /-ni/.

«genitivo»

/-pA/ (QG): todos los dialectos con excepción de Laraos;

/-pI/ (ais): Laraos.

«ablativo»

/-pita/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;

/-manta/ (QII): Laraos;

/-paq/ (YS): todos los demás.

«locativo»

/-čaw/ (QI): bajo la forma de variantes en Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra;

/-pi/ (QII): Lincha, Hongos;

/-pa/ (YS): todos los demás.

«gerundio 1» (sin cambio de actor)

/-r/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra (> /-l/);

*-/shpa/ (QII): todos los demás (= YS).

«progresivo»

/-yka:-/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis; todos los demás, con la excepción de Laraos, emplean una forma /-ya-/ , también asociada con el QI y tal vez derivada de /-yka:-/;

/-chka-/ (QII): Laraos.

«segunda persona del pretérito»

/-yki/ (QI): Tomas (Alis: N.A.);

/-nki/ (QII): todos los demás.

LÉXICO

«amarillo»

/qarwa/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra (Hongos: N.A.);

/qillu/ (QII): todos los demás⁹.

«anciana»

*/chakwas(h)/ (QI). Derivados de esta forma predominan en el conjunto de la provincia: /chakwalla/: Vitis-Huancaya; /chakwas/: Tomas, Chocos; /chakwash/: Laraos, Hongos, Lincha;

derivados de /mama/: /mamaku/: Alis, Apurí; /mamacha/: Azángaro¹⁰;

9 Por no tener datos suficientes sobre el quechua de Vifñac, no lo incluimos entre los dialectos comparados en este léxico. Las glosas aisladas indicadas por los dos informantes de Vifñac que conocimos respectivamente en Yauyos en 1980 y en Laraos en 1985, sugieren un habla que difiere muy poco de los demás dialectos «QII» del sur; tampoco hicimos una encuesta sistemática sobre el léxico con los informantes originarios de Madeán encontrados en Yauyos en 1980 y, consecuentemente, nuestros datos sobre este dialecto son muy fragmentarios. Por eso, especificamos: (+) Madeán, cada vez que la forma correspondiente haya sido atestiguada.

10 El informante de Azángaro citó también /awki/ (basado en la raíz QI: /awki/ «anciano» y feminizado tal vez a causa de su terminación /-illa/), que tradujo por «abuelita».

/paya/ (QII): Huangáscar;
en Caca se señal el hispanismo: /awila/.

«anciano»

*/awki/ (QI). Formas derivadas en YN + Caca y Hongos: /awkish/: Vitis-Huancaya, Tomas, Caca, Hongos; /awkillu/¹¹: Alis; /awkilla/: Laraos; /machu/ (QII): Lincha, Chocos, Azángaro y Huangáscar;
/taytaku/ (hispanismo, paralelo al empleo de /mamaku/ «anciana»): Apurí¹².

«apestar»

/asya-/ (QI) y formas derivadas: Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;
/asna-/ (QII) y variantes emotivas: todos los demás.

«aquel»

/wik/: Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos (= YN);
/wak/: todos los demás (= YS).

«ayer»

/qanyay/: Vitis-Huancaya, Alis; /qanyan/: Tomas; /qayan/: Hongos¹³ (¿variantes QI?);
/qayna/ (QII): Laraos y los dialectos YS con la excepción de Hongos y, tal vez, Caca.

«buscar»

/ashi-/ (QI): Vitis-Huancaya (/asi-/), Tomas, Alis, Laraos, Caca, Hongos;
/maska-/ (QII): todos los demás (+ Madeán).

11 Aparentemente se ha confundido la terminación restrictiva quechua /-lla/ (empleada también como diminutivo) con el diminutivo castellano en *-illo* y se interpreta /awkilla/ como el equivalente femenino de /awkillu/ «anciano»

12 Según el informante de Apurí, /machu/ significaba «hombre fuerte, maduro».

13 En Caca, en 1980, se atestiguó la forma temporalmente más específica: /tutay/ como traducción de «ayer». En realidad, el concepto asociado con los diversos términos que citamos aquí no corresponde sólo al de «día anterior» sino, frecuentemente, se refiere a un pasado inmediato o reciente: «hace unos días».

«cabello»

/aqcha/ (QI): Vitis-Huancaya (= hakcha¹⁴), Tomas, Alis, Laraos, Cakra, Hongos, Lincha y forma alternativa en Apurí y Chocos;

/chukcha/ (QII): Azángaro, Huangáscar y forma alternativa en Apurí y Chocos.

«caer»

/ishki-/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos (= YN);

/urma-/ (QII): todos los demás (> /ulma-/: Cakra, Hongos) (= YS).

«cansarse»

/pishi(pa)-/ (QI): todos (+ Madeán; > /pisi-/: Vitis-Huancaya) excepto Tomas, Alis y Laraos;

/shayku-/ (QII): Tomas, Alis y Laraos.

«casi»

/ñalla/ (QI?)¹⁵: Vitis-Huancaya (= /nalla/), Tomas, Alis;

/yaqa/ (QII?): todos los demás con la excepción de Laraos;

/ashllapi/ (ais): Laraos.

«comunidad, pueblo»

/marka/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;

/llaqta/ (QII): todos los demás.

«cuatro»

/tawa/ (QS): Toda la provincia.

«cuy»

*/saka/shaka/ (QI): Formas derivadas en toda la provincia: /hakas/: Vitis-Huancaya;

/akash/: Laraos, atestiguado como forma que alterna con /hakash/ en Alis; /hakash/ en todos los demás con la posible excepción de Madeán: /shakash/.

14 Sorprende aquí /h/ inicial y el empleo de /k/ en vez de /q/. En el segundo caso podría tratarse de una idiosincrasia del informante. Se escucha [kocha] «laguna» al lado de [qoça]. La forma esperada habría sido: */aqtsa/.

15 Las entradas en los léxicos de los dialectos que pueden ser considerados como QI no apoyan la hipótesis de una forma derivada de */ña-/ para expresar el concepto de la aproximación. Sin embargo, encontramos: /ñatr/ en Cerrón-Palomino (1976) traducido por «Por pocos; casi» y en Adelaar (1977): *naçqa*, *naçxa* con la glosa inglesa «almost», cognada con la forma que aparece en el Manuscrito de Huarochirí: *ñachca* (/ñaçqa/).

«dejar»

/deha-/ (hisp): Tomas;

/saqi-/ (QG) > /haqi-/: Vitis-Huancaya, Cakra, Hongos, Lincha > /aqi/: Alis;

/saqi-/: todos los demás.

«dentro»

/ruri/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;

/uku/ (QII): todos los demás.

«día»

/hunaq/ (QI): Vitis-Huancaya;

/muyun/ (QW): Tomas, Alis, Laraos;

/punčaw/ (QII): todos los demás.

«derecha»

Formas emparentadas sobre la base */all-/ , tal vez derivada del concepto de /alli maki/ «la mano buena», en toda la provincia; se atestiguó el hispanismo /derecha/ en Tomas:

/allaq/: Vitis-Huancaya, Cakra, Hongos, Apurí;

/alliq/: Lincha, Chocos, Azángaro, Huangáscar;

/alli(law)/: Laraos;

/allawka/: Alis (forma arcaica que no parece haberse conservado en los demás dialectos).

«encima»

/uma/ (ais): Vitis-Huancaya¹⁶;

/pata/ (YN): Tomas, Alis, Laraos;

/hawa/ (YS): todos los demás.

«enfermo»

/qishyaq/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos; variante /qishaq/ en Hongos y Huangáscar (Cakra: N.A.);

/unquq/ (QII): todos los demás (+ Madeán).

16 /umaču/ = expresión locativa que significa «encima». La gramaticalización de /uma/ «cabeza» para significar «encima», paralela al empleo de /čaki/ «pie» > «debajo de», parece limitarse a este conjunto dialectal.

«entrar»

/yawkU-/ (arcaísmo aislado): Laraos;
/yaykU-/: todos los demás (+ Madeán).

«espuma»

Variantes y metátesis de */pusuq/pushuq/ en toda la provincia. /pushuq/: Vitis-Huancaya, Laraos; /pusuqu/: Tomas, Alis, Lincha y los demás dialectos del sur con la excepción de Cakra y Hongos; /puqusu/: Cakra y Hongos.

«estar parado»

Variantes de la forma QII: */shaya-/ en toda la provincia:
/shaya-/: Alis;
/saya-/: todos los demás.

«estar sentado»

/ta:-/ (QI): Cakra;
/tiya-/ (QII): todos los demás.

«faja»

Formas derivadas de */waçaq(u)/waçuq(u)/ atestiguadas en toda la provincia con la excepción de Chocos y Azángaro.
/waçaq/: Vitis-Huancaya, Cakra;
/waçuqu/: Tomas, Alis, Huangáscar;
/waçaqu/: Laraos, Hongos, Lincha, Apurí;
/chumpi/: Chocos, Azángaro.

«frío»

/alala-/ y derivados (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra, Hongos, Lincha;
/chiri/ QII: todos los demás.

«hacer»

/rura-/ (QN): Tomas, Alis, Laraos, Cakra (> /lula-/);
/ruwa-/ (QS): todos los demás (Hongos: > /luwa-/).

«humo»

Formas derivadas de una proto-raíz: */qu-/. Si los derivados de */qushni/ parecen más característicos de los dialectos QII, no les son exclusivos.
/quyay/: Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;

/qushtay/: los dialectos YS con la excepción de Huangáscar donde se atestiguó
/qusni/;
/qushni/: Laraos, Huangáscar (= /qusni/).

«izquierda»

/ichuq/ (QI) en toda la provincia (> /itsuq/: Vitis-Huancaya) con la excepción
de Laraos;
/çiqa/ (aru): Laraos.

«jugar»

/puklla-/ (QG): todos excepto Tomas y Laraos;
/awsa-/ (QW): Tomas y Laraos.

«levantarse»

/sharkU-/ (QI): Tomas, Alis, Vitis-Huancaya (> /sarkU-/);
/satari-/ (QII): atestiguado exclusivamente en Laraos > /hatari-/: todos los demás
(+ Madeán).

«llegar»

/ča:-/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Cakra;
/čaya-/ (QII): todos los demás (+ Madeán).

«lluvia»

/tamy/ (QN): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra;
/para/ (QS): todos los demás.

«maíz»

/sara/ (QG) > /hara/: Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, > /hala/: Cakra, Hongos;
/sara/: todos los demás.

«mañana»

/wara/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos (= YN);
/paqarin/: todos los demás (= YS).

«nieve»

/ras / (QN): Tomas, Alis, Laraos, Cakra, > /rahu/: Vitis-Huancaya;
/ri:/ (QS): todos los demás (*ver Nota 7*).

«nube»

/pukutay/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos, Cakra, Hongos;

/puyu/ (QII): todos los demás (+ Madeán).

«papa»

/akshu/ (QI): Tomas, Laraos, Cakra, Lincha (Hongos: no atestiguado);

/papa/ (QII): todos los demás + Madeán (inclusive Vitis-Huancaya y Alis).

«paja»

/uqsha/ (QI): los dialectos de YN (Vitis-Huancaya: /uqsa/), Cakra, Hongos;

/ichu/ (QII?)¹⁷: los dialectos YS con la excepción de Cakra y Hongos.

«pensar»

*/yarpU-/ (QI): Tomas (forma atestiguada: *yarpaa* «pienso»); tal vez Vitis-Huancaya;

/yuya-/ (QII): todos los demás (+ Madeán).

«perdiz»

Formas variadas en YN: /pishwa/: Vitis-Huancaya; /chakwa/: Alis; /ushuta/: Laraos; Tomas emplea un hispanismo: /perdís/;

/yutu/: todos los dialectos YS.

«plata»

/qillay/ (QI): Tomas, Alis, Laraos;

/qullqi/ (QII): Vitis-Huancaya y todos los dialectos del YS.

«poco»

/ashlla/ (predomina en YN): Vitis-Huancaya (= /aslla/), Tomas, Alis, Laraos, pero también Azángaro, Huangáscar (= /aslla/) y forma alternativa en Cakra;

/ishlla/ (predomina en YS): todos los demás; forma alternativa en Cakra.

«salir»

/yaraqU-/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Laraos (= YN);

*/lluqshi-/ > /lluqsi/ (QII): todos los demás (= YS).

17 No hay un contraste absoluto entre /uqsha/ y /ichu/, ya que los dialectos que emplean /uqsha/ parecen manejar también /ichu/ con un sentido más especializado: la paja *ichu*. Sin embargo, los dialectos sureños que atribuyen un valor más vasto al término /ichu/ no parecen conocer el lexema /uqsha/.

«trabajar»

/travaha-/ (hisp): Tomas, Hongos, Lincha;

/urya-/ (QI): Alis, Laraos;

/llamka-/ (QII): Vitis-Huancaya (= /llanka-/), Cakra y los demás dialectos del sur con la excepción de Hongos y Lincha.

«varón»

/ullqu/ (QI): Vitis-Huancaya;

/wayapa/ (QW): señalado aisladamente en Tomas;

/qari/ (QII): todos los demás + Madeán (> /qali/: Cakra, Hongos).

«venir»

*/sha+mu-/ (QN) > /sa+mu-/: Vitis-Huancaya, Tomas, Alis, Cakra; /hamu-/ (QS): todos los demás (+ Madeán).

«ver»

/rika-/ (QI): todos (+ Madeán) excepto Vitis-Huancaya y Cakra; es posible que Tomas, Alis y Hongos (> /lika(:)-/) mantengan la vocal larga;

/riku-/ (QII): Cakra;

/rirqU-/ (ais): Vitis-Huancaya.

«volar»

/pa:ri-/ (QI): Vitis-Huancaya, Tomas, Alis;

/pawa-/ (QII): todos los demás.

«zorzal»

/chiwaku/: Tomas (tal vez una forma centro-sur ya que se cita en los diccionarios de Adelaar (Tarma), Cerrón-Palomino (Huanca); Soto Ruiz (Ayacucho) y Cusihuamán (Cusco) y en el léxico (1560) del quechua costeño de Domingo de Santo Tomás; en el resto de la provincia hay una serie de formas interesantes, aparentemente locales, representando, tal vez, un sustrato no quechua:

/shikshi/shiksi/siksi/: Vitis-Huancaya; /shikshikray/: Alis; /chuqleshqa/: Laraos;

/shukay/: Cakra; /shiqiqlay/: Lincha; /shupiqalay/: Chocos, Azángaro y

Huangáscar; /chupiqla(y?)/: Apurí. En Chocos se propuso la glosa: «que se alimenta de gusanos», derivada de /shupe/ «gusano».

Al comparar esta lista de ocho gramemas y cincuenta lexemas, podemos observar que todas las hablas que expresan la primera persona actora por /-:/ indican la primera persona objeto por /-ma:-/. Fuera de la región de Yauyos, encontramos excepciones a

esta regla. En Ferreñafe y en Vichaycocha, la primera persona actora se expresa por /-ni/ pero el objeto es marcado por /-ma(:)-/. También notamos que, si el conjunto de los dialectos del norte (exceptuando Laraos) utilizan las marcas QI para indicar la primera persona, en el sur también encontramos los dialectos de Caca, Hongos, Huangáscar y Azángaro caracterizados por este mismo fenómeno. También podemos constatar que, en la morfología, Laraos frecuentemente está aislado. Es el único dialecto quechua atestiguado que emplea el sufijo /-pi/ (característico del «locativo» en los dialectos QII) para expresar el «genitivo». También es el único dialecto yauyino que expresa el «ablativo» y el «progresivo» por las formas QII: /-manta/ y /-chka/. Hay dos explicaciones posibles para este último fenómeno: la influencia colonial de la lengua general o el contacto frecuente con los hablantes del quechua «ayacuchano» de Huancavelica.

No debemos olvidar que Yauyos se encuentra en la frontera entre las dos grandes zonas continuas donde se hablan, al norte, el QI (el «huanca») y, al sur, el QII (el «ayacuchano»). La división norte-sur de la dialectología interna de Yauyos a menudo se refleja en la distribución de algunos morfemas gramaticales: los dialectos del norte (incluyendo Laraos) expresan el «gerundio 1» por la marca QI /-r/, mientras que, con la excepción de Caca (/-/), los del sur emplean */-shpa/. Laraos se disocia de los demás dialectos del norte que expresan el «ablativo» por /-pita/ al utilizar una forma QII /-manta/, aislada en el contexto de Yauyos; los dialectos del sur emplean un «localismo» /-paq/, homófono con el morfema «benefactivo». Caca, Hongos y Lincha se distinguen de los otros dialectos del sur que expresan el «locativo» por un «localismo» /-pa/ (homófono del «genitivo»); Caca se asocia a los dialectos del norte y Hongos y Lincha emplean la forma QII: /-pi/. Sin embargo, tenemos que señalar que si bien uno de los informantes nos aseguró que se empleaba exclusivamente la forma /-pi/ en Hongos, otro, durante una encuesta anterior, indicó la forma característica del sur de Yauyos /-pa/ para expresar el mismo concepto.

En el léxico, la división Yauyos sur y Yauyos norte, que podría simbolizar el «deíctico 3», /wik/ (YN) ~ wak (YS) «aquel», se mantiene para las entradas siguientes: «mañana» /wara/ (QI = YN), /paqarin/ (QII = YS); «salir» /yarqU-/ (QI = YN), /lluqsi-/ (QII = YS); «caer» /ishki-/ (QI = YN), /urma-/ (QII = YS). Laraos se desolidariza de los demás dialectos del norte al emplear /llaqta/ (QII) «comunidad, pueblo», /satari-/ (QII) «levantarse», /hamu-/ (QS) «venir», /pawa-/ (QII) «volar» y /uku/ (QII) «dentro». Vitis-Huancaya, que es el único dialecto de Yauyos que emplea formas QI para expresar «día» /hunaq/ y «varón» /ullqu/, y que maneja una forma aislada /rirqU-/ para expresar «ver», utiliza los lexemas QII /papa/ para expresar el tubérculo homónimo en castellano, /qullqi/ «plata» y /llanka-/ «trabajar». Alis, siguiendo el ejemplo de Vitis, emplea /papa/, mientras que Caca y Lincha, dialectos del sur de Yauyos, emplean la forma QI /akshu/. Sucede lo contrario en el caso de «cansarse», donde los dialectos del norte emplean la forma QII /shayku-/ (con la excepción de Vitis-Huancaya) y los del sur

(+Vitis-Huancaya) manejan */pishi(pa)-/ (QI). La influencia del quechua «huanca» se manifiesta en Tomas y en Laraos donde se maneja /awsa-/ «jugar» y /muyun/ «día» (esta última forma también se emplea en Alis). En realidad, términos característicos del «huanca» son empleados en toda la provincia de Yauyos. Sin embargo, es difícil señalarlos aquí ya que no se conoce la extensión exacta de su difusión.

Cacra se desolidariza de los demás dialectos del sur y se asocia al grupo del norte para expresar «anciano» por /awkish/, «buscar» por /ashi-/, «cabello» por /aqcha/, «(tener) frío» por /alala-/, «hacer» por /lula-/ (< /rura-/), «nieve» por /rasu/ (sin transformar */r/ > /l/), «llegar» por /ča-/, «lluvia» por /tamya/, «papa» por /akshu/, «nube» por /pukutay/, «paja» por /uqsha/, «estar sentado» por /ta-:/ (aislado en el contexto yauyino) y «venir» por /sa+mu-/. Se trata de formas típicas del QI o del QN. Sin embargo, Cacra es el único dialecto de Yauyos que emplea una forma QII /riku-/¹⁸ para expresar «ver». Hongos sigue el ejemplo de Cacra pero, tal vez bajo la influencia de Lincha, emplea formas YS, /luwa-/ (< /ruwa-/) para expresar «hacer», /čaya-/ «llegar», /riti/ «nieve», /para/ «lluvia» y /hamu-/ «venir». Expresa «anciana» por /chakwash/ (QI) (Cacra emplea un hispanismo) y «enfermo» por /qishaq/ (QI; N. A. en Cacra). No se atestiguó la forma empleada para expresar «papa». Es necesario observar que Hongos no transforma */r/ en /l/ en /riti/ y /para/. El dialecto «QII» de Lincha sigue el modelo de sus vecinos «QI» Cacra y/o Hongos al emplear las formas YN, /chakwash/ para expresar «anciana», /aqcha/ «cabello», /alala-/ «(tener) frío» y /akshu/ «papa». Realiza parcialmente la transformación */s/ > /h/, cf. */saqi-/ > /haqi-/¹⁹, sin embargo /sara/ «maíz» no se modifica (/hala/ en Cacra y Hongos). El léxico de los dialectos QI del sur, Huangáscar y Azángaro, no se distingue fundamentalmente del de los dialectos vecinos QII. En lo tocante a la división QN/QS, Cacra se asocia al grupo YN, que utiliza las formas QN, mientras que Hongos y Lincha y los demás dialectos YS prefieren las formas QS. Sin embargo, toda Yauyos maneja la forma sureña /tawa/ para expresar «cuatro» (cf. /čusku/ = QN).

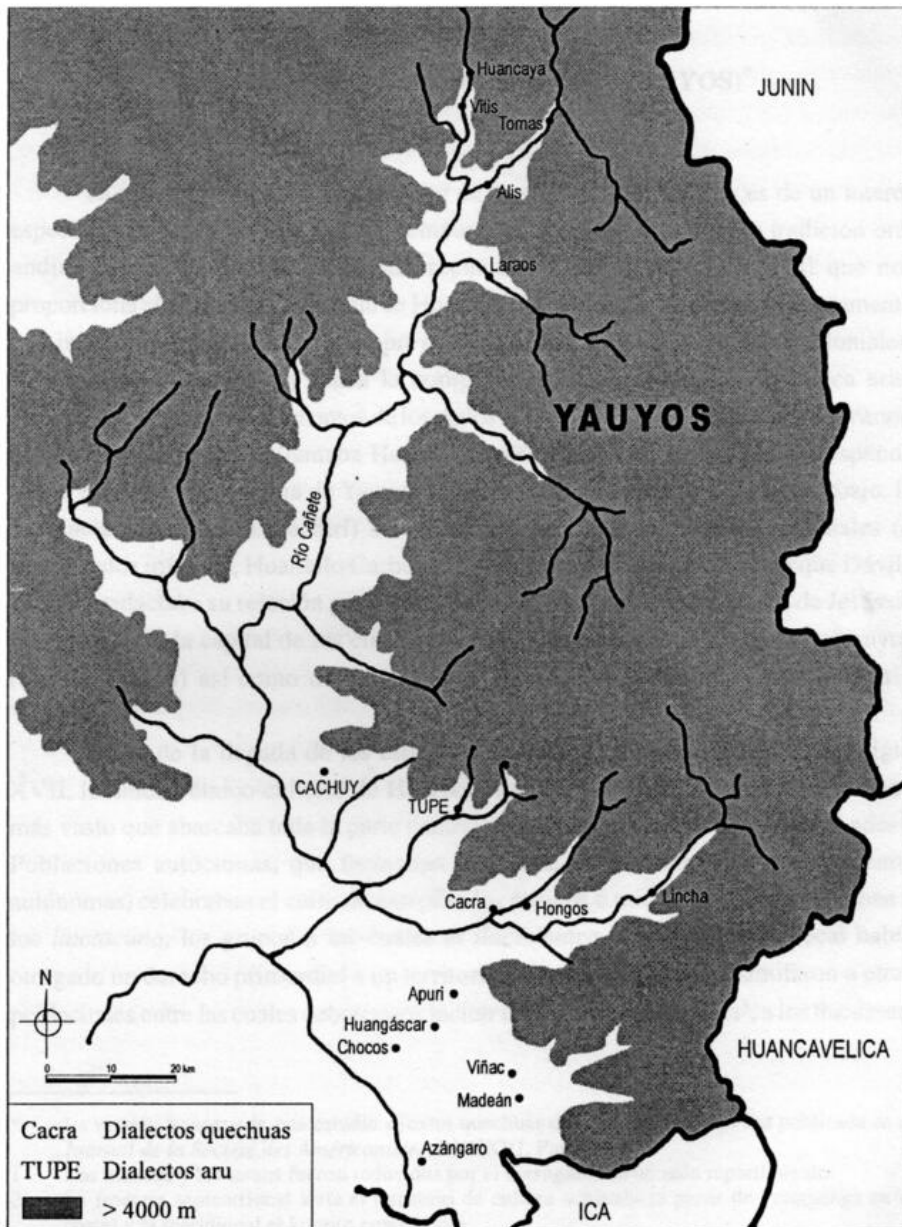
Las tres raíces */rika(:)-/, */riku-/ y */rirqU-/ que significan «ver», se construyen sobre una raíz de base */ri+/, homófona con la raíz /ri-/ «ir». Tal vez, la confusión creada por esta homofonía es el motivo que determinó la adición de marcas de

18 Nuevos datos nos han permitido corregir la forma /liku-/ (G. Taylor: «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua», *Revista Andina* 3, Cusco 1984, p. 135). El informante de Cacra, que encontramos en La Magdalena, Yauyos, en 1987, negó una distinción Cacra/Hongos aunque formas citadas en 1980 por hablantes del quechua originarios de estos distritos vecinos muestran varias diferencias. Como no hemos podido averiguar la validez de estos datos en las comunidades mismas –por ejemplo, en 1980, los informantes de Hongos citaron dos versiones diferentes de la partícula locativa: /-pa/ y /-pi/, y el informante de Cacra propuso /-spa/ como marca del gerundio I (/-/ según el de 1987)–, es evidente que nuevas investigaciones de campo son necesarias para mejor definir estas dos hablas.

19 En realidad, */q/ y */h/ se han fusionado en el dialecto de Lincha.

orientación actancial /-ku-/ , /-ka(:)-/ (< */-kU-ya-/ ?) «relativo al primer actante» y espacial /-rqU-/ «egresivo» a la raíz original. En la mayoría de los dialectos de Yauyos, /ri-ku-/ significa «irse».

Para concluir, conviene preguntarse por qué se encuentra en un espacio tan reducido una profusión dialectal tan importante sin paralelo en el dominio quechua. Hay varias explicaciones posibles. Las crónicas y los procesos de idolatrías nos hablan de olas continuas de invasiones de las alturas hacia los valles de la vertiente pacífica pero también del establecimiento en estos mismos valles de grupos étnicos originarios de la costa. Los diversos grupos de invasores luchaban entre ellos, formaban alianzas, subyugaban a los autóctonos, se dejaban asimilar, establecían una serie de comunidades complementarias donde ciertos rasgos distintivos como la lengua se conservaban como una herencia directa de los antepasados. Antes de la conquista incaica de la región, es muy probable que se hayan producido otras tentativas de crear hegemonías implicando igualmente la expansión de modelos culturales y lingüísticos específicos. La presencia de importantes centros de peregrinación como Pachacámac en la costa y el poder económico de los comerciantes de Chíncha crearon condiciones favorables para la introducción de variedades arcaicas del quechua II, que facilitaron la propagación de la lengua general colonial cuyo papel como medio de comunicación general en estas tierras cerca de la capital fue fundamental al menos hasta el siglo XVIII. La hispanización gradual de toda la provincia (en contacto permanente con Lima) acabó por privar al quechua de su capacidad de servir de lengua de comunicación general y lo que subsiste hoy son sólo pequeños núcleos aislados donde la idiosincrasia dialectal representa una marca de identidad, pero donde la proximidad geográfica facilita la influencia mutua. Algunos grupos abandonaron probablemente su dialecto aru bajo la influencia de la lengua general y de los dialectos quechuas vecinos, lo que parece ser el caso de Laraos. En general, se puede decir que el estado de fragmentación al que se ha reducido la situación dialectal de Yauyos sólo refleja las consecuencias de la reducción constante de las zonas de habla quechua del departamento de Lima. Las hablas que subsisten hoy son formas residuales de dialectos difundidos anteriormente en territorios mucho más vastos.



TEXTOS QUECHUAS DE LARAOS (YAUYOS)*

El estudio de la literatura popular de la provincia de Yauyos es de un interés especial para todos los que deseen comparar la situación actual de la tradición oral andina con el testimonio sobre las creencias del inicio del siglo XVII que nos proporciona el Manuscrito quechua de Huarochirí. Las dos provincias del departamento de Lima, Yauyos y Huarochirí, siempre están asociadas en las descripciones coloniales: su situación geográfica y hasta la complejidad de su composición étnica eran semejantes. Según los documentos de los siglos XVI y XVII, en el conjunto del territorio que en aquella época se llamaba Hanan Yauyos (Yauyos de arriba que corresponde más o menos a la provincia de Yauyos actual) y Lurin Yauyos (o Yauyos de abajo, la provincia actual de Huarochirí) se veneraba a las mismas deidades regionales (o antepasados míticos), Huallallo Carhuincho y Pariacaca. En la época en la que Dávila Briceño redactaba su relación geográfica de la región (1586), Santa María de Jesús de Huarochirí era la capital de los cinco repartimientos de Mancos y Laraos¹ y Yauyos (Hanan Yauyos) así como de Guadocheri [Huarochirí], Chacalla y Mama (Lurin Yauyos).

Antes de la llegada de los españoles y, tal vez, aun hasta el inicio del siglo XVII, la unidad étnico-cultural de Huarochirí y Yauyos debía reflejar un fenómeno más vasto que abarcaba toda la parte central de la vertiente occidental de los Andes². Poblaciones autóctonas, que formaban una serie de comunidades más o menos autónomas, celebraban el culto de antepasados míticos o mitificados; representaban a los *llactacuna*, los grupos a los cuales el *llactahuaca* o deidad tutelar local había otorgado un derecho primordial a un territorio determinado; luego, asimilaron a otras poblaciones entre las cuales deberíamos incluir a los yuncas de la costa³, a los llacuses,

* La versión francesa de este estudio «Textes quechuas de Laraos (Yauyos)» fue publicada en el *Journal de la Société des Américanistes*, LXXXVI, París 1990.

1 Los mancos y los laraos fueron reducidos por el corregidor en un solo repartimiento.

2 La frontera septentrional sería el territorio de cultura «chimú» (a partir de Paramonga en la costa) y la meridional el kunti(o conde)suyo.

3 Para los invasores checa, que narran sus tradiciones en el Manuscrito de Huarochirí, las poblaciones autóctonas se componen exclusivamente de yuncas. Probablemente se trataba de una asimilación cultural y lingüística que reflejaba los estrechos vínculos económico-religiosos que unían las comunidades de los valles de la vertiente occidental de los Andes con los grandes centros de civilización de la costa.

pastores de llamas originarios de las alturas de Junín, y a los invasores provenientes de las alturas del sureste, de los que formaban parte los quinti y los huarochiri mencionados en el Manuscrito de Huarochirí. Es posible que los yuncas hablaran variantes de un dialecto Quechua II (QII) emparentadas con la que sirvió de base para el establecimiento de la lengua general colonial, los llacuaces diversos dialectos Quechua I (QI)⁴ mientras que los invasores de las alturas manejaban dialectos aru. Las comunidades que los españoles encontraron *in situ* eran pues ya muy complejas. Los ritos celebrados en la época de la cosecha recordaban el origen de cada grupo y todas las fuerzas sobrenaturales colaboraban para asegurar la supervivencia y la fertilidad del conjunto. Los españoles reorganizaron las comunidades, reagruparon a los núcleos étnicos según criterios de eficacia que no tenían ninguna relación con los modelos antiguos. Introdujeron una nueva religión y un nuevo idioma. A pesar de la aparente ruptura de tradiciones provocada por la instalación del sistema colonial, poco a poco se estableció un nuevo equilibrio. Los nuevos santos-patronos cristianos de las comunidades asumieron las características de las huacas antiguas y fueron integrados en los ritos agrícolas que sobreviven, al menos parcialmente, hasta nuestros días.

Este mestizaje cultural es evidente en la tradición oral. Sin embargo, en la provincia de Huarochirí donde el castellano sustituyó completamente al aru y al quechua, un elemento nuevo afectó a la evolución de la literatura popular. Desde la época en la que el arqueólogo Tello realizaba sus investigaciones en esa región (Tello mismo era nativo de Huarochirí), los profesores locales, que tal vez conozcan la versión castellana de la traducción latina de Galante del Manuscrito de Huarochirí, han popularizado algunos mitos, los cuales han sido reintegrados, bajo un aspecto deformado, en el folclore local. Muestras de esta nueva literatura oral abundan en las publicaciones sobre Huarochirí. Esto no quiere decir que no exista, al lado de esa tradición oral «erudita», otra más auténtica (es decir: una tradición oral donde las interferencias antiguas ya han sido integradas en una visión global de la realidad local). El medio de comunicación lingüístico de esta tradición es el castellano «indígena» —un dialecto amerindio de origen ibérico— cuya sintaxis y léxico han sido influidos por el modelo andino. Los temas que trata son las leyendas asociadas a los ritos agrícolas donde son complementarios lo cristiano y lo andino. El cuadro que permite la supervivencia de los ritos antiguos es el calendario de las fiestas cristianas, calendario que ya era el resultado de la simbiosis de los ritos de la Iglesia y del antiguo calendario agrícola mediterráneo. Una serie de relatos de aparente origen ibérico cuenta las aventuras de Juan, el hijo del oso, o del zorro, que está lejos de poseer las características

4 Hasta el día de hoy, los habitantes de Pacaraos conocen la variante QI hablada en la puna bajo el nombre de «llakwash», término que también designa el quechua en algunos dialectos «mixtos» del norte (Chachapoyas, Ferreñafe, Lamas).

del animal sagrado prehispánico⁵ ni tampoco las del zorro europeo⁶. Dichos relatos son, en realidad, representaciones de la sociedad colonial o postcolonial⁷ así como relatos de mero entretenimiento. Los cuentos de condenados, a pesar de su afiliación evidente con la tradición ibérica, también reflejan un tema de la literatura popular universal y, en el Perú, están vinculados directamente con la extirpación del culto de los antepasados convertidos en «demonios».

En las comunidades de Yauyos donde sobreviven hablas quechuas (Tomas, Alis, Vitis, Huancaya, Laraos, Cakra, Hongos, Lincha, Apurí, Chocos, Madeán, Víñac, Huangáscar, Azángaro) o aru (Tupe, Cachuy), volvemos a encontrar esas mismas tradiciones. El interés suplementario asociado a la supervivencia del idioma se debe al hecho de que los mismos factores conservadores que permiten esta supervivencia, también permiten la conservación de la tradición oral; de hecho, siempre hemos observado que las personas que manejan mejor el idioma indígena son también las que más se esfuerzan para conservar la cultura local. En el pequeño tesoro que constituye el libro del antiguo maestro originario de Laraos, Brígido Varillas Gallardo, *Apuntes para el Folklore de Yauyos*, una serie de relatos cuya recopilación fue iniciada hacia finales de los años 30, nos permite volver a encontrar algunos temas ya presentes en el manuscrito de Huarochirí: el sacrificio de niños a los cerros divinizados que aseguran la fertilidad de la tierra⁸, la batalla que libra una deidad rival que toma la forma de rayos y granizo para vencer a la deidad que exigía los sacrificios humanos⁹ así como la rivalidad entre los dos hermanos, el uno rico y el otro pobre, otro tema frecuente de la tradición oral local¹⁰. El hermano rico, que, evidentemente, también es muy avaro, se convierte en cérvido. Aparentemente no se conoce el Manuscrito de Huarochirí en la región de Yauyos y así hay poca probabilidad de encontrar una influencia directa de ese documento prestigioso en el folclore local. Por ello la supervivencia de tradiciones análogas a las que aparecen en el documento del inicio del siglo XVII es aún más relevante. Un elemento que añade un interés suplementario

5 Según Albornoz, las huacas más veneradas de la costa central, Pachacámac y Tantanamoc, recibían un culto bajo la forma de zorras (P. Duviols: «Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir Todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», *Journal de la Société des Américanistes*, t. LVI-1, París).

6 En general, el zorro andino sustituye al lobo europeo y el conejo (de origen europeo) sustituye al zorro.

7 Hemos tratado ese tema en «Curas y zorros en la tradición oral andina» (publicación original en el *Boletín del Museo de Oro*, Bogotá 1986) y «Atuq» (*Allpanchis*, Nos 29/30, Cusco 1987).

8 Cf. los sacrificios de niños a Huallallo Carhuincho que coincidía con una época de gran fertilidad (Manuscrito de Huarochirí, capítulo 1).

9 La lucha entre Pariacaca y Huallallo es el tema del capítulo 8 del Manuscrito de Huarochirí; Dávila Briceño también la describe en su relación geográfica.

10 Detalle del relato que evoca la rivalidad entre los dos cuñados, Huatyacuri, el pobre, y el marido «rico» de la hermana mayor de Chaupinamca (Manuscrito de Huarochirí, capítulo 5).

a la comparación detallada de la literatura popular de Yauyos con la que se transcribe en el Manuscrito de Huarochirí es el empleo en los textos modernos de dialectos quechuas donde, de la misma manera que en el Manuscrito, se mezcla la influencia de diversos sustratos QI y QII con la «normalizante» de la lengua general.

Las tradiciones de Laraos que se presentan aquí son típicas del conjunto de Yauyos. Hasta hoy día, los andenes de Laraos, de los cuales sólo una parte muy reducida es utilizada en la agricultura contemporánea, suscitan la admiración de todos los que visitan la región. El cuento de Sinchimarca trata del período de prosperidad cuando los *llaqtakuna*, establecidos en las alturas, se beneficiaban del agua, siempre abundante, que provenía del lago de Huinsho. Evidentemente, Huinsho exigía sacrificios –sacrificios humanos, los primogénitos de una pareja recién casada. El embalse de Huinsho, que infelizmente nunca tuvimos la ocasión de visitar, aparentemente es una muestra magnífica de la arquitectura precolombina; según los testimonios de los que lo han visto, debe semejar a la muralla de Yanas (o Yansa) descrita en el Manuscrito de Huarochirí (capítulo 31). La relación entre una agricultura próspera y el sacrificio de niños está citada igualmente en el primer capítulo del Manuscrito. También está atestiguada en las tradiciones de un gran número de comunidades de Yauyos. Llongote recibía el sacrificio de niños por parte de los habitantes de Hatun Yauyos. Los de Huancaya ofrecían sacrificios análogos al cerro de Huayllahuacrán. En sus *Apuntes*, Varillas Gallardo menciona la tradición de Sinchimarca de Laraos así como otras que narran cómo los habitantes de Tomas sacrificaban los recién nacidos al cerro Tunshupalpa Apu, los de Valparaíso los ofrecían a la laguna de Yalecocha mientras que los de Allaggota (distrito de Allauca) hacían un sacrificio análogo a la piedra Hatun-rumi. El culto de Huallallo (o Huallullo) parece haber sido muy importante en la provincia de Yauyos y hasta hoy Huallullo es un apellido común. En el conjunto de estas tradiciones, el abandono del sacrificio de los recién nacidos tenía como consecuencia la pérdida de la prosperidad. Los campos se volvían estériles y, como en Sinchimarca, los *llaqtakuna* eran forzados a abandonar su pueblo para ir a buscar tierras más fértiles en otros lugares.

Estas migraciones, durante épocas de crisis, y la necesidad de buscar tierras nuevas lejos de sus *pacarinas* (sitios sacralizados considerados como los lugares de origen del grupo étnico) obligaban a los invasores a llevar consigo sus momias o las piedras que representaban a sus antepasados. Estas eran colocadas en lugares precisos donde simbolizaban los nuevos límites territoriales así como la renovación del poder «animador» que les atribuía sus *huacas* de origen en las tierras usurpadas¹¹. Esas

11 Véase Taylor G.: «Nuevos datos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya», *Revista Andina*, año 5, n° 1, Cusco 1987.

piedras se llamaban *huanca*s y al guerrero Tunshuhuanca, general desafortunado de los invasores procedentes del suroeste, se dedicaba un culto, que comprendía el sacrificio de niños recién nacidos, a pesar de la derrota que le había infligido el *huaca* local principal, Atachuco.

La versión de la rivalidad entre Atachuco y Llongote que se cuenta aquí es sumamente interesante puesto que simboliza la complementaridad ecológica entre las tierras altas donde se cultivaban los productos típicamente andinos y las tierras calientes de la costa. Se puede imaginar que, hasta la llegada de los incas –a pesar del estado permanente de guerra entre las etnias rivales al que se refieren las crónicas–, un cierto grado de coexistencia pacífica era también posible entre los diferentes grupos establecidos en el mismo territorio donde cada uno desempeñaba un papel específico (los *llactacuna* conocían los ritos locales, los *llacuaces* eran especializados en la cría de llamas y los invasores del sur eran guerreros valientes).

¿Quiénes eran, en realidad, los laraos (los *larawkuna* de nuestros textos)? Las *Relaciones Geográficas* sugieren que se trataba de uno de los grupos más importantes de los que poblaban la provincia de Hatun Yauyos. «Mancos y Laraos» es el nombre que Dávila Briceño atribuye a uno de los dos repartimientos que constituían el Hatun Yauyos, siendo el otro Yauyos. Los yauyos mismos no parecen haber sido una etnia principal según la descripción proporcionada por el corregidor y el Manuscrito de Huarochirí. Su promoción (es decir, el empleo de su nombre para designar toda una provincia) se debía, aparentemente, a los servicios que habían proporcionado primero a los incas y –probablemente– después a los españoles. Los siete pueblos donde se concentraban los laraos como consecuencia de las reducciones realizadas por Dávila Briceño eran: San Bartolomé de Tupe, Santa Madalena de Pampa, San Pedro de Cusi, San Francisco de Guanta, Santo Domingo de Atun Larao, San Agustín de Guaquis, San Francisco de Vitis. Se emplea aquí el término *larao* como una designación étnica general de la misma manera como, en la provincia de Huarochirí, se aplicaba el etnónimo *checa* a los habitantes de San Damián, de Tumna, de Tupicocha y de Suquiacancha. Es verdad que, a pesar de la diversidad lingüística (Vitis y Laraos manejan dialectos quechuas diferentes y en Tupe se habla un dialecto aru), existe una cierta homogeneidad cultural en el norte de Yauyos, debida, tal vez, a la antigua dominación de los laraos en el conjunto del territorio. Tal como es el caso en las demás comunidades de Yauyos y de Huarochirí, aparece un sustrato aru en la toponimia y en el dialecto quechua hablado en Laraos. Según los informantes locales, hasta tiempos recientes, en el pueblo de Miraflores, cerca de Vitis, se hablaba un dialecto emparentado al de Tupe –es decir, un dialecto de origen aru. Así es posible que, hasta una época no tan remota, la unidad cultural de la región fuera mucho más fuerte que hoy.

La serie de textos que presentamos aquí constituye una muestra representativa de la literatura oral de Laraos. Don Efraín Gallardo Flores los contó primero en

castellano, después en quechua. De ninguna manera se podría considerar la versión quechua espontánea¹². Poco a poco el quechua local se extingue. Las únicas personas que todavía manejan la lengua son todas de edad avanzada. Don Efraín, que en esa época, debía tener unos 60 años, era efectivamente uno de los «jóvenes»¹³. Empleado del colegio de Laraos, era una de las personas más sensibles en lo tocante a la necesidad de no perder esos símbolos de identidad que son la lengua nativa y la literatura oral que transmite. Cada enunciado fue examinado para averiguar su autenticidad: es decir, que reflejaba fielmente el dialecto «larahuino» y que no había sido contaminado por el huancavelicano (ayacuchano) o el huanca. A veces, esto representaba un problema serio puesto que las formas típicas del sur habrían sido incorporadas de manera más o menos permanente como consecuencia de la convivencia en las minas. El ayacuchano es un dialecto muy difundido, por el contrario el área de difusión del larahuino parece haber sido siempre bastante limitada. Los jóvenes que trabajan en las minas se «requechuizan» mediante el contacto con hablantes de otros dialectos. Los relacionadores (o morfemas de caso) característicos del quechua de Laraos son desconocidos o poseen otros valores en los dialectos del sur. Es así que, en las formas compuestas, donde ya no hay ambigüedad, frecuentemente se sustituyen /-pi/ «genitivo» («locativo» en el quechua II) por /-pa/, /-çaw/ «locativo» (lexicalizado en el quechua II en la palabra /çawpi/ «medio, mitad») por /-pi/ y /-naw/ «asimilativo» (desconocido en el quechua II) por /-hina/. Esto sucede también en las expresiones fijas como /ñawpaqpi/ «antiguamente» donde la sustitución de /-pi/ por /-çaw/ no parece muy normal. De la misma manera se prefiere /imahinam/ a /imanawmi/ para expresar «¿cómo?»¹⁴.

Trabajé con don Efraín por primera vez en 1980 cuando me ayudó con la transcripción de un relato narrado por el antiguo maestro de la comunidad, don Bernabé Gago. Los textos presentados aquí fueron transcritos durante mi estadía en Laraos en julio 1985. También fui ayudado en mi aprendizaje de las tradiciones de Laraos por don Alejandro Bráñez Beltrán, profesor del colegio de Laraos.

12 En 1987 se recogió nuevos textos caracterizados por un estilo más espontáneo. En un cuento narrado por Gregoria Aru de 85 años, se podía notar el empleo constante del término *ninsá* «dizque dicen» que constituye un tipo de «citativo» reforzado. Bajo la influencia de hablantes del quechua huancavelicano, otros narradores manejaban exclusivamente la variante quechua II del «gerundio 1» *-spa* en vez de la forma local *-r*.

13 En 1997, supe que había fallecido poco tiempo antes.

14 Se encuentran las variantes /shina/, /sina/ y /hina/ que funcionan como lexemas con el valor de «así» también en los dialectos que expresan el asimilativo por /-naw/.

1. SINCHIMARKAP KWENTUN

El cuento de Sinchimarka

- 1 ñawpaqsi huk llaqtas karqa sinchimarka sutiyaq
Se cuenta que en tiempos antiguos existía una comunidad¹⁵ que se llamaba Sinchimarka¹⁶.
- 2 chaycawsí runakuna hatun êakrata tarpuq karqa yakuwan machastin
Allí, la gente sembraban grandes chacras que regaban con agua.
- 3 chay êakrakunata winsuqucapi yakunwan machaqsi karqa
Regaban esas chacras con el agua de la laguna de Huinso.
- 4 chaymantaqa kay winsuta kada wataq llapan mushuq kasarasqakunapi ñawpaq churinta quq karqa kay kuça¹⁷ shuqukunanpaq
Entonces, cada año, solían ofrecer a Huinso los hijos primogénitos de todos los recién casados para que esta laguna los tragara¹⁸.
- 5 kay llaqta chinkakunanpaq kay watas mana huk ñawpaq wambra karqachu
El año en el que el pueblo iba a desaparecer no había ningún primogénito.
- 6 ancha hatun fyesta kaptin huk llaqtakunamanta achka achka runa hamuqsi karqa
Como [en la época de este sacrificio] se celebraba una fiesta muy importante, muchísima gente venía de otras comunidades.
- 7 chaymantas chay wata huk qarilla càyamuptin chaytas pasakun winsuqucákama
Pero, como ese año había llegado un solo hombre¹⁹, fueron con él hasta la laguna de Huinso.

15 Como se puede observar en el Manuscrito de Huarochirí, antiguamente el término *llaqta* reunía los conceptos de dios tutelar, la comunidad que protegía, el centro ceremonial donde se adoraba y el núcleo urbano donde residían los que se dedicaban a su culto. También podría referirse a las tierras cultivadas por la comunidad. Si bien el término se aplica hoy a los *pueblos* establecidos por los españoles, cuando se trata de la identificación de los sitios precolombinos se complica la interpretación de su sentido. Normalmente, en estos textos lo traduzco por «comunidad»; sin embargo, si se refiere al conjunto de los edificios que comprendían los adoratorios, los graneros, las residencias temporarias o las fortificaciones de las antiguas poblaciones yauyinas, que en gran parte aún subsisten, empleo la glosa «pueblo».

16 Ruinas que se encuentran en las alturas de Laraos; *sinchi* significa «fuerte, valiente» y *marka*, elemento lexical asociado a los dialectos QI y al aru, «comunidad». El término correspondiente en los dialectos QII es *llaqta*, forma empleada en el de Laraos.

17 Se puede notar la influencia de la fonética castellana en los tres términos quechuas empleados frecuentemente en el castellano local: *quça*, *wamra* (véase enunciado 5) y *anqusha*- (véase enunciado 23).

18 Lit. «para que [los] chupara». Como también se puede ver en el enunciado 17, aparentemente don Efraín emplea *shuqu-* con el sentido de «tragar».

19 Según la versión contada por B. Varillas Gallardo: *Apuntes para el folklore de Yauyos*, Lima 1965, p. 18, se trataba de un huanca. Hay numerosas variantes de este cuento en Laraos. También se cuenta que el forastero era un comerciante que se encontraba allí de paso.

- 8 chaycawsí munay munay shinkarqachir paytas puñuchkaqta saqirqusqa
Allí, prodigándole atenciones, lo embriagaron y, cuando se quedó dormido, lo abandonaron.
- 9 huk rumi mesapi patançaw puñurqachir saqirqusqa
Lo dejaron dormido sobre una mesa de piedra.
- 10 llapan runa kutikusqa llaqtankama hatun fyeystata rurananpaq
Todos volvieron al pueblo para celebrar una gran fiesta.
- 11 qipantas rikarirqun chay saqisqan qari
Después apareció el hombre que habían abandonado.
- 12 chaymantas llapan runa manchakurqun chay qarita rikar
Todos se asustaron al ver a ese hombre.
- 13 chaymantas payta tapun: imahinam chinkakurqanki kadamurqanki
Le preguntaron: «¿Cómo fue que desapareciste? ¿Por qué te quedaste?»
- 14 payñataq rikasqanta willan
Entonces él contó lo que había visto.
- 15 puñurqusqani, chaymanta rikçariptiy pampaçaw hitarasqa hatun kulebra ishka
umayuq yawar yawar shiminwan
«Me quedé dormido. Al despertarme, [vi] una enorme culebra con dos cabezas y la boca llena de sangre.
- 16 chaymanta tumpa bulsaqmi hitarachkasqa kulebrawan kуска, paypis yawar
yawar shiminwan
Al lado de la culebra yacía mi bolsa [de piel] de comadreja²⁰. Ella también tenía la boca llena de sangre.
- 17 mana bolsay kaptinqa kulebraqa nuqataç shuqukuwanman karqa
Si mi bolsa no hubiera estado allí, tal vez a mí me habría tragado la culebra.
- 18 chaymanta waçakakurqur hamukuni
Entonces, coloqué la bolsa en mi cinturón y vine aquí».
- 19 chay watamanta sinchimarka yakuqa chakiyta qallakuykun
A partir de ese año, el agua de Sinchimarca se empezó a secar.
- 20 mana yaku çakrankunaman çayaptinga llapan runakuna yarkukun huk
llaqtakunaman
Como el agua ya no llegaba hasta sus chacras, todos salieron y fueron a otros pueblos.

20 La glosa propuesta por *tumpa* fue «comadreja», traducción empleada también por B. Varillas Gallardo en su versión de esta leyenda (*op. cit.* p. 18). No he encontrado este término atestiguado en otros dialectos quechuas. En su léxico *Jaqaru*, Lima 1983, p. 248, Martha Hardman indica «tumpa, raíz defectiva, rato». Según Françoise Lestage: *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes*, París 1999, el *tumpa* habría sido un *añas* o zorrino, animal cuya piel se sigue utilizando para confeccionar los cinturones de los niños de Laraos.

- 21 chaynawsi kay llaqta chinkakurqun
Fue así como desapareció esa comunidad.
- 22 huk runakunañataq kaynawmi riman: sinchimarka runakunas llaqtanmanta yarqur hukninkuna larawmansi rikukun²¹, hukninñataq wantanlawman
Sin embargo, otras personas cuentan lo siguiente: se dice que una parte de los habitantes de Sinchimarca, al salir de su pueblo, se fue a Laraos; los demás se fueron por el lado de Huantán.
- 23 chay runakuna larawman hamukusqa tunshuwanka urquman ñawpaq wambranta ankoshaqsi karqa sinchimarkačawhina²²
Así, como en Sinchimarca [sacrificaban sus hijos a la laguna de Huinso], la gente que vino a Laraos siguió ofreciendo sus hijos primogénitos al cerro de Tunshuhuanca.
- 24 tunshuwankap čakinpi* huk hatun maraymi chutaran
Al pie de Tunshuhuanca yace un enorme batán.
- 25 chay patanpi* wambrankunata saqiqsi karqa
Encima de ese [batán] dejaban a sus hijos.
- 26 tunshuwanka huk hatun shuytu rumi runahina* umayuy makiyuy sayachkan
Tunshuhuanca es un enorme monolito. Se yergue semejante a un ser humano, con cabeza y manos.

2. ATACHUKUWAYRA AYLAYPIWAN KWENTUN

El relato de Atachuwayra y de Aylay

- 1 ñawpaqpi* atachuku urqus aylay warminwan bikuñawan²³ aychata millwata sebadata akshuta qawikunata washtar riqsi karqa
Se cuenta que, antiguamente, el cerro de Atachuco²⁴ solía ir a visitar a su mujer, Aylay²⁵, cargando sus vicuñas con carne, lana, cebada, papas y cahui²⁶.

21 = riykukun (?).

22 Influencia del quechua sureño = *sinchimarkačawnaw*. En el resto del texto indicaremos con un asterisco la influencia frecuente del quechua sureño, sobre todo en las expresiones locativas compuestas.

23 La fonética muestra que, a pesar de ser una palabra de origen quechua, se trata aquí del hispanismo: *vicuña*.

24 Cerro, en las alturas de Laraos, dios tutelar de la comunidad. La forma completa de su nombre, Atachucohuayra, se compone de *wayra* «viento», *chuku* «gorro» y *ata*, término que no parece ser conocido en los dialectos actuales. En el Manuscrito de Huarochirí, *ata* se refiere a un niño que nace con cabellos que presentan un aspecto anormal; su nacimiento es una señal que han de nacer *curis*, gemelos de los cuales uno sería hijo del Rayo. Es posible que *ata* así como *curi*, *illa* y numerosos términos análogos, a veces de una difusión muy limitada, sean nombres rituales del Rayo.

25 Aylay es un cerro que se encuentra cerca del camino que va a la costa, no muy lejos de Lunahuaná.

26 Según J. Pulgar Vidal (*Geografía del Perú*, Lima 1980, p. 71), que cita a Clemens Markham, el *cavi* es una especie pequeña de *oca* u *oxalis tuberosa*.

- 2 chaymantaqa ish kay kimsa muyun urayĉaw aylaywan puñukur kutimuqsi karqa naranhata platanuta kamotita granadakunata llapan kostap frutankunata bikuñawan washtakur
Entonces, pasaba dos, tres días abajo, durmiendo con Aylay y, a su vuelta, cargaba sus vicuñas con naranjas, plátanos, camotes, granadas²⁷, todas las frutas de la costa.
- 3 chaymanta ĉawpi kaminuĉaw huk ish kay bikuñan wañupakuqsi aqla kaptin
A medio camino, sucedía que una o dos vicuñas morían por ser demasiado flacas²⁸.
- 4 kargantin saqiqsi karqa
Las abandonaba con sus cargas.
- 5 llongoti urqupis atachukuhina* aylayman apaqsi karqa
Así como Atachuco, el cerro de Llongote²⁹ también llevaba [regalos] a Aylay.
- 6 huk kutipi* atachukuwan aylaypi wasinĉaw tarinakurqusqa
Una vez, se encontró con Atachuco en la casa de Aylay.
- 7 chaymantaqa maqanakuyta qallakuykun wañuchinakunankama
Entablaron un combate y acabaron matándose.
- 8 chaysi urquman kutirqun
Luego se convirtieron en cerros.

3. TUNSHUWANKA

Tunshuhuanca

- 1 ñawpaq tyempupi* tunshuwankas huk *generalsi* karqa
Se cuenta que, en tiempos antiguos, Tunshuhuanca³⁰ era un general.

27 Se puede notar que varios artículos que forman parte de esos intercambios entre pisos ecológicos complementarios han sido introducidos por los españoles: la cebada de los Andes y las granadas de la costa. Atachuco mismo tiene una predilección por las granadas que representan una de las ofrendas principales de los curanderos que se dedican a su culto.

28 Enunciado curioso cuyo sentido no es evidente. Probablemente se trata de la explicación mítica de formaciones naturales que se encuentran en el camino a la costa y que recuerdan la apariencia de vicuñas; *aqla* significa «flaco, débil».

29 Llongote, cerro imponente, objeto de culto por parte de los habitantes de Hatun Yauyos. Según las tradiciones locales, Llongote aseguraba la fertilidad de las tierras de los yauyinos, quienes le sacrificaban a los recién nacidos. Varillas Gallardo cuenta otra variante de esta leyenda en sus *Apuntes...*, p. 13-16.

30 En el dialecto contemporáneo de Laraos, *tunshu* significa «tuétano, médula». Según los cronistas, *wanka* se refería a un tipo de monolito que protegía y garantizaba la fertilidad de una comunidad determinada.

- 2 huk kutis huk *batallón*wan wankavelikalawmanta hamurqa atachukuwan
maqanakunanpaq
*Una vez, vino de la región de Huancavelica, acompañado de un batallón, para
luchar contra Atachuco.*
- 3 chaymantas awkipampata pasachkaptin huk runtunsi ishkirqusqa
*Mientras pasaba por Auquipampa, se le cayó un testículo*³¹.
- 4 chulla runtullanwanña pasakun
Con un solo testículo, siguió su camino.
- 5 karwap puntaman çayamur urapa{y}muchkarqa³²
Alcanzó la punta de Carhua y estaba bajando
- 6 mana wayquman çayachkaptin huk runtuñataq ishkipakurqusqa
cuando, poco antes de llegar a la quebrada, se le cayó el otro testículo.
- 7 hinaraqmi siqayta qallakuykun
En ese estado, empezó la subida.
- 8 manaña pwedir çawpis siqasqallaña kedakuykunña kanankama llapan
*soldadoninwan*³³
*Ya sin fuerzas y habiendo subido sólo la mitad del camino, se quedó; hasta
hoy, se encuentra allí con todos sus soldados.*
- 9 llapan shuytu rumiman tikrarqa
*Todos se convirtieron en monolitos*³⁴.
- 10 chaynawta kanankama rikachkanchik.
Así los vemos hasta hoy.

31 Otros informantes cuentan que Tunshuhuanca se encontró con Atachuco por el camino. Según esta versión, la pérdida de sus testículos es la consecuencia de una patada que le dio su enemigo.

32 = *urapamuchkarqa*. Probablemente se trata de un lapsus o de un error de transcripción. Este texto no fue grabado.

33 El empleo insólito del sufijo *-nin* después de una vocal se debe, tal vez, a la influencia de la forma más corriente *soldaw*.

34 La tradición narrada aquí sugiere un dios vencido. Tunshuhuanca ha perdido sus fuerzas y no ha logrado vencer a Atachuco. Sin embargo, se transforma en *huanca* (como lo indica su nombre) y se vuelve objeto de culto para una parte de la antigua comunidad de Sinchimarca. Se trata, tal vez, de la tradición conservada por uno de los grupos de los *laraw* que veneraba a Atachuco. Es posible que Tunshuhuanca represente una categoría de *huanca*, custodio de los límites territoriales, monolito local identificado con el *huaca* que garantizaba la fertilidad de la tierra de origen de un grupo de «invasores» (conquistadores «adoptados» o asimilados por las poblaciones autóctonas) procedentes del sureste (Huancavelica). Véase P. Duviols: «Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolythe *huanca* et sa fonction dans les Andes préhispaniques», *L' Homme*, t. XIX, N° 2, París 1979.

4. QUÇAPAMPAP KWENTUN

El cuento de Cochapampa

- 1 awkillakuna quçapampap kwentunta kaynawta rimaq karqa
*He aquí cómo los abuelos contaban la historia de Cochapampa*³⁵ (la pampa de la laguna).
- 2 llena killaçawsi quçamanta achka uwish yarquqsi karqa tutallapi* mana pipis rikachkaptillan
*Se dice que, durante el período de la luna llena, ya muy entrada la noche, una gran cantidad de ovejas salían de la laguna sin que nadie las viera*³⁶.
- 3 huk runa swerteyuqsi kar kay uywakunata tinkukunman quçamanta yarquchkaqta
*Si algún hombre tenía suerte, topaba con esas ovejas mientras salían de la laguna*³⁷.
- 4 chay oraçá uywakunata pantarqachir huk lawman ashtayta qallakuykun
Si, en ese momento, conseguía desviar las ovejas de su camino, las llevaba a otro sitio.
- 5 chaynawsi uywakuna mana ña quçaman kutimunchu
Así las ovejas no volvían a la laguna.
- 6 chay runaqa rikuyarqun uwishkuna ancha ancham mirakuptin
El hombre llegaba a ser rico puesto que las ovejas se multiplicaban con abundancia.
- 7 huk kutipi* huk qaris rikarqa
Una vez, según cuentan, un hombre las vio.
- 8 chaymanta payqa «kanan kayta chikurqusaq uwishniy kananpaq» nirmi³⁸
warakanta hapir ashumuyta qallaykun
Entonces, agarró su honda y empezó a acercarse con la intención de separar una parte de ellas y apropiárselas.

35 quça «laguna» y pampa «terreno llano de cualquier dimensión». Cochapampa es una vasta hondonada al este del pueblo actual de Laraos que se llena de agua en época de lluvias.

36 Numerosos textos antiguos (entre otros, las idolatrías de Cajatambo) y modernos atribuyen el origen del ganado a las lagunas. La luna llena se asocia, en las tradiciones andinas actuales, a la aparición de seres encantados y, en los textos antiguos, indica el inicio de las ceremonias mensuales dedicadas a los *huacas* locales.

37 Cf. la tradición narrada por el redactor del Manuscrito de Huarochirí (cap. 29), según la cual un hombre con suerte podría lograr arrancar la lana de la llama celeste cuando ésta bajaba a beber agua en los manantiales. Este acto constituía el origen de la prosperidad de su ganado.

38 El empleo del sufijo modal asertivo indica una cierta identificación emotiva del narrador con el protagonista del relato.

- 9 chaymantaqa huk warmi quyu pollerawan puka llikllawan bikuña chukuyuq
qaparistinsi «owish owish» nir quçamanta yarqurqun
*En ese instante, una mujer vestida de una pollera verde, una lliclla roja y un
gorro de piel de vicuña, salió de la laguna gritando: «¡Ovejas, ovejas!».*
- 10 qaparichkaptillan uwishkunaqa quçamansi balastin yawkukuykun
*Enseguida, las ovejas entraron en la laguna balando*³⁹.
- 11 qariqa waqastinsi chayllaçaw tiyakuykun
*El hombre quedó en aquel sitio llorando su suerte*⁴⁰.

5. KARKARYAP KWENTUN

El cuento de las carcarías

- 1 walash kaptiy awkillay willawarqa kay karkaryap purisqanta
*Cuando yo era muchacho, mi abuelo me contó la historia de las carcarías y de
sus andanzas [nocturnas]*⁴¹.
- 2 karkaryaqa purin huk wawqi paninwan kasarasqahina* kawsaptin
*Las carcarías aparecen*⁴² *cuando un hermano vive con su hermana como si
estuvieran casados.*
- 3 warmiqa puñuchkaptin, qariqa puñuchkaptin almansi yarqun karkaryastin
llamahina* purinanpaq
*Se dice que, mientras la mujer y el varón duermen, su almas salen y andan
como llamas gritando kar kar*⁴³.

39 Los habitantes de Vitis narran una tradición semejante a propósito de la laguna de Ashinkuy; en general, la señora (la «madre» de la laguna (*mama*) o hija del *huari*, espíritu-guardián del agua de las lagunas y de las fuentes y propietario del ganado) se hace acompañar por un perrito.

40 Probablemente transformado en piedra, suerte del héroe del relato de Vitis.

41 Lit. «mi abuelo me contó [cómo] las carcarías paseaban».

42 Lit. «caminan, andan, pasean».

43 El término *carcaria* se asocia en el quechua y el castellano de Yauyos al ruido *kar kar*, producido por la pareja incestuosa, generalmente transformada en llama o alpaca. Según la versión contada por Varillas Gallardo (*op. cit.*, p. 194), las *carcarías* pueden ser primos hermanos o padrinos y madrinan que viven juntos. Se convierten en jirafas. Se encuentra *karkar* o *gargar* en los diccionarios de R. Cerrón Palomino (*Diccionario Quechua: Junín Huanca*, Lima 1976) y de W. Adelaar (*Tarma Quechua, grammar, texts, dictionary*, Lisse, 1977) con un sentido idéntico al de la *carcaria* de Yauyos. En el quechua de Ancash, *karkaryaa-* significa «temblar, tiritar» (G. Swisshelm O.S.B., *Diccionario del quechua de Huaraz*, Huaraz, 1972, p. 42). Se consigna *jarkaria* (< /qarkarya/?) «incesto, incestuoso», sinónimos de *karkaria*, *jarkacha*, *jarjacha* en el diccionario de Perroud y Chouvenec (*Diccionario Castellano Kechwa Castellano*, Lima 1970, p. 62-63), donde también representa el grito del animal que castiga al *alma* de los culpables. /*karkar*/ es el grito de la *carcaria*; /-ya-/ es un morfema que se agrega a las onomatopeyas para verbalizarlas (como /ni- ~ ñi-/ en otros dialectos quechuas). La creencia en las *carcarías* aún está muy difundida en las provincias de Yauyos y de Huarochirí.

- 4 llaqtaĉawpis*⁴⁴ kaminuĉawpis* karutam purin korreykaĉallar
Andan por el pueblo y los caminos y se alejan corriendo por todos lados.
- 5 runawan tinkur wañunankama manchachin
Si se encuentran con alguien, [tratan de] asustarlo para que muera⁴⁵.
- 6 mana manchachir kikinmi qishyarqun
Si no lo logran, ellas mismas se enferman.
- 7 karkaryaqa wasinman kutir chinkakuykun
Al regresar a su casa, las carcerías desaparecen.
- 8 chaymantaraqmi warmipis qaripis kuyurin
Sólo entonces, la mujer y el hombre empiezan a moverse⁴⁶
- 9 chayraqmi kawsaqhina* rikĉan
y se despiertan como seres vivos.
- 10 karkaryataqa manam maqayta pwedinchikchu
No podemos golpear a las carcerías.
- 11 wayrahinam* qishpikun
Se escapan como el viento.
- 12 hirukasha charar kaytaqa rimachinchik
Sólo agarrando una aguja de hierro, logramos hacerlas hablar⁴⁷.
- 13 chayraqmi willakun pim kasqanpis
Entonces nos cuentan quiénes son.
- 14 mana willakuptinqa runaq maqayta qallakuykun
Si no quieren contestar, el hombre [que les interroga] empieza a golpearlas.
- 15 wañuchiptinqa warmipis qaripis wañunsi
Si las mata, se dice que la mujer y el varón [cuyas almas se habían convertido en carcerías] mueren también.
- 16 unayĉawsi huk qari bakan ĉiĉus kaptin alfalfa-potreroman pusarqa
Se cuenta que, ya hace tiempo, un hombre cuya vaca estaba grávida, la llevó a un potrero donde había alfalfa.
- 17 chay tutaqa ama atuq bakanpi wawanta mikunanpaq chayman puñupaqsi rin
Aquella noche regresó al potrero donde quedó vigilando la cría de su vaca para impedir que el zorro la comiera.

44 Es poco probable que se trate de la amalgama *ĉawpi*, «centro medio», ya que requeriría un sufijo relacionador (-*ĉaw*, -*pi*, -*ta*) adicional. Aparentemente, -*pi* (sureño) refuerza el valor semántico del sufijo local -*ĉaw*. Este fenómeno es frecuente en estos textos.

45 La muerte no es necesariamente instantánea. Las carcerías provocan el susto, cuya consecuencia lógica sería la muerte.

46 Es decir, los cuerpos de la pareja incestuosa, reintegrados por las almas que habían salido de ellos.

47 También se encuentra este detalle en la descripción de Varillas Gallardo.

- 18 syerta-orapis karkaryap qaparisqanta uyarirqun
A una cierta hora oyó el grito de carcarías.
- 19 payñataq tunaqman hitarakurqun kaminuman rikar
Entonces se echó en un rincón y escudriñó el camino.
- 20 «imanawêi chay karkarya? kanan riqsirqusaq» nir pasanankama chutarachkan
«¿Cómo serán esas carcarías? Ahora las voy a reconocer» se dijo y quedó allí echado en el suelo hasta que pasaran.
- 21 suyachkaptillan êayan huk llama ishkay umayuq ishkay kunkayuq awsastin
Mientras esperaba, llegó una llama con dos cabezas y dos cuellos que jugaban juntos.
- 22 huk tardi ñataq kutirqun karabinanta charar «kaynawmi wañurqachisaq» nir
Al día siguiente por la tarde, agarró su carabina y regresó con la intención de matarla.
- 23 chaysi manam⁴⁸ balaqa paçyanchu
Pero la bala no estalló.
- 24 pasakuykun hinalla
Así no más pasó.
- 25 chinkakuykun karkaryaqa
Desapareció la carcaría.

6. HAMPIPAKUQ KWENTUN

El cuento del curandero

1. hampipakuq yaçaqpi kwentunmi kay
He aquí el cuento del curandero⁴⁹.
- 2 hampipakuq qishyaqpi wasinman rin qaripaqpis warmipaqpis hampinanpaq mañaq kaptin
Cuando se le pide que sane a un hombre o a una mujer, el curandero va a la casa del enfermo.
- 3 kokanta sigarrunta agwadyentinta chay chakchastin fumastin upyastin mesanta ruran
Mientras masca su coca, fuma su cigarro y toma su aguardiente, prepara su «mesa».

48 La presencia de dos sufijos modales aparentemente opuestos como *-si* y *-mi* en el mismo enunciado no debería sorprender; *-si* en *chaysi* indica la modalidad del relato: «se nos ha contado que...», mientras que el sufijo *-m(i)* de *manam* no implica necesariamente un testimonio directo; se trata más bien de una marca de énfasis, de sorpresa, de contraste: «y, sin embargo, la bala no estalló».

49 Frecuentemente se glosa *yaçaq* por «brujo». El *hampipakuq* es el que sana (*hampi-*) a los demás (*pu-* > *-pa-*), ganando de esa manera su vida (*-ku-*). Aquí traducimos la combinación de *hampipakuq* y de *yaçaq* simplemente por «curandero», aunque implica también que no se trata de un curandero cualquiera, sino de uno que tiene poderes especiales.

- 4 belanta tapunsi: «imahinaĉ kanqa? hampisaqchu manachu?»
Se dice que pregunta a la vela: «¿Cómo será? ¿Lo sanaré o no?»⁵⁰.
- 5 belaññataq willan
Entonces la vela contesta.
- 6 hampinan kaptin akashwanchu biskachawanchu⁵¹ ukushwanchu qaquyta qallakuykun
[Si la respuesta indica que el enfermo] ha de sanarse, empieza a sobarlo con un cuy, una vizcacha o un ratón.
- 7 chay qaquyta paqwar qaranta shiplurqun ukuĉaw wiksanta ñatinta sunqunta chunchulinkunata rikananpaq
Al acabar de sobarlo, desolla [el animal] para examinar su interior: la barriga, el hígado, el corazón y las vísceras⁵².
- 8 chayraqmi yaĉan imamanta qishyasqanta
Ello le permite descubrir la causa de la enfermedad.
- 9 chaymanta turkinta urqutaytaman tutallaĉaw apan
Bien entrada la noche, lleva su turquí⁵³ donde el Orcotayta⁵⁴ (señor del cerro).
- 10 urqutaytaman ĉayar qayansi
Se dice que, al acercarse al Orcotayta, lo invoca.
- 11 «urqutayta urqutayta» nirsi qayamun
«Orcotayta, Orcotayta», lo llama.
- 12 chaymanta urqutaytaqa «imatam munanki?» nirsi qaparin
Entonces, el Orcotayta le grita: «¿Qué deseas?».
- 13 «hamurqani, tayta, kay uywawan pagasunaykipaq; kanan willaway: kawsanqachu manachu qishyaqniy»
«He venido, padre, para ofrecerte este animal como pago. Ahora dime si mi enfermo vivirá o no».
- 14 urqutaytaqa, kawsanan kaptinqa, «aw, alliyanqam» nirsi willan
Si [el enfermo] ha de sanarse, [el Orcotayta] responde «Sí; se sanará».

50 La interrogación de la vela implica ciertos sortilegios que permiten deducir las causas (físicas pero, generalmente, metafísicas) de la enfermedad. No disponemos de informaciones suplementarias sobre la manera de «consultar» las velas.

51 Nuevamente, la fonética nos muestra que se trata de otra palabra de origen quechua reincorporada en el léxico a partir del castellano.

52 Al sobar al enfermo con un animal, éste absorbe la enfermedad, lo que permite descubrir su naturaleza cuando se examina las vísceras.

53 Término de origen desconocido que designa al animal utilizado para sobar al enfermo.

54 Derivado de *urqu* «cerro» y *tayta*, hispanismo que, en la mayoría de los dialectos quechuas, ha sustituido el término quechua *yaya*, que también posea el sentido de «señor, propietario». El Orcotayta, espíritu del cerro, propietario de los tesoros ocultos en su interior, protege y otorga sus poderes a los curanderos que ha escogido y que le dedican un culto.

- 15 chaymanta piskollanwan binonwan kokakintuwan urqutaytata ankushan
pagonrayku
*Entonces, el curandero ofrece su pisco, su quinto⁵⁵ de coca y su vino como
pago al Orcotayta.*
- 16 ari nir urqutaytaqa urqup wasinman yawkukuykun
*Después de haber aceptado el pago, el Orcotayta entra a su casa dentro del
cerro.*

7. URQUTAYTA

El señor del cerro

- 1 llapan llaqtakunaqa urqutaytayquqmi
Todas las comunidades son protegidas por un Orcotayta (señor del cerro).
- 2 kay larawpi urqutaytan atachukuwayra sutiyaquqmi
El Orcotayta que protege Laraos se llama Atachuco.
- 3 chaymanta hukñataqmi tunshuwanka sutiyaqu
Hay también otro que se llama Tunshuhuanca.
- 4 kayqa yawriquña çawpi kaminoçaw sayamuchkan, hatun shuytu rumi
*Este se yergue en la carretera de Yauricocha, a medio camino. Es un imponente
monolito.*
- 5 ñawpaqninçaw runtunsi hitarachkan, hatun bola rumi
*Se cuenta que delante de este monolito yace uno de sus testículos, una enorme
piedra redonda.*
- 6 huk runtuñataq awkipampapi* hitarachkantaq
El otro yace en Auquipampa.
- 7 atachukus balichikun kaykunawan taytanhina*
*Se cuenta que Atachuco se ha impuesto como señor de estos [otros
Orcotaytas]⁵⁶.*

55 Preparación ritual de las hojas de coca.

56 El término empleado en quechua significa «padre». Este pasaje recuerda la atribución de la calidad de «padre, señor» hecha por los demás *huacas* locales (o, más bien, los grupos sometidos que los adoraban) al dios victorioso Pariacaca en el Manuscrito de Huarochiri.

8. ATACHUKU

Atachuco

- 1 awelaymi willawarqa: huk kutis payqa wasinmansi kutimuchkarqa bakankunata
rikaq rir
*Mi abuela me contó: una vez regresaba a su casa después de haber ido a ver a
sus vacas*⁵⁷.
- 2 chaymantaqa ñan suqta oraña pasachkarqa anchamasaka-krusta⁵⁸
*Ya eran las seis de la tarde cuando pasó delante de la cruz*⁵⁹ *de Anchamasaca*⁶⁰.
- 3 tamya tamyachkaptin pukutaypis siqamuchkantaqsi
*Llovía bastante y la neblina se levantaba*⁶¹.
- 4 chay ukuçawpi* awelay si bikuñakuna kargayuq atachukulawman siqchkaqta
rikarqa
*En ese instante, mi abuela vio algunas vicuñas con su carga que subían en
dirección de Atachuco.*
- 5 qipanta huk uchuk qarilla warakan kunkançaw qatichkarqa
*Detrás de ellas vino un pequeño hombre que llevaba una honda en la espalda
y las arreaba.*
- 6 chay uchuk qariqa atachukus karqa
*Ese pequeño hombre era Atachuco*⁶².
- 7 hinam niwarqa awelay
Así me lo contó mi abuela.

57 Este texto fue transcrito muy rápidamente al mismo tiempo que me lo contaba la narradora. Desafortunadamente, no logré averiguar su nombre.

58 Lectura poco segura del texto transcrito.

59 La lectura de este término en los apuntes que tomé en esa ocasión no es segura. Sin embargo, la presencia de una cruz cerca de un sitio probablemente sagrado no es inverosímil.

60 Según el mapa y la lista de topónimos consignados por G. Brunshwig, Anchamasaca es un «sector de cultivo» en las alturas del Cañete al noroeste de Laraos («Sistemas de producción de laderas de altura», en Eresue M. y A. M. Brougère: «Políticas agrarias y estrategias campesinas en la cuenca del Cañete», *Boletín del IFEA*, Tomo XV, Nos 1-2, Lima 1986).

61 En la mayoría de los relatos de Yauyos, la aparición de seres sobrenaturales y de rebaños mágicos se acompaña de tormentas de lluvia y de viento.

62 Según esta descripción, Atachuco parece corresponder al *uchuk ullqu* evocado por Varillas Gallardo: «hombres enanos y barbudos». Son propietarios de vicuñas y huanacos y viven en el interior de los cerros.

ATUQ WAYCHAWWAN

El zorro y el huaichau

- 1 ñawpaq tyempupi* huk atuq urqup tunanpi*⁶³ kawsarqa
Antiguamente, un zorro vivía en la falda de un cerro.
- 2 wasinpi punkunĉawsi huk hatun shuytu rumi karqa
Delante de la puerta de su casa había un enorme monolito.
- 3 tamya tyempupi* chay rumip patanĉaw chiki shimi waychawsi sayakuykur
wishtaqsí karqa
*En época de lluvias, un huaichau, cuyo canto es de mal agüero⁶⁴, solía pararse
y silbar.*
- 4 chaymantaqa atuqqa waychawhina* wishtayta munaparqa
Entonces, el zorro envidioso, quería silbar como el huaichau
- 5 runahina* rimaytapis munaparqa
y también hablar como los hombres.
- 6 huk muyun chay rumip ĉakillanĉaw suyarqa waychawwan parlananpaq
Un día, esperó al pie de esa piedra, para hablar con el huaichau.
- 7 chaymantaqa waychaw ĉayamuptin atuqqa qishyaq tukur llaki llakilla
rimakustin compadrinta yanqa nin:
*Entonces cuando el huaichau llegó, el zorro fingió estar enfermo y, hablando
con su compadre como si estuviera sufriendo, le mintió:*
- 8 «kompadre waychaw, qishyachkani, muyun muyun mana mikusqa kani
«Compadre huaichau, estoy enfermo. Hace varios días que no he comido.
- 9 mana hwersay kanchu imallatapis charanaypaq mikunaypaq
No tengo fuerzas para capturar cualquier [presa] ni para comer.
- 10 kananqa qamnawhina* wishtaytaĉ yaĉayman, runanawhina*⁶⁵ rimaytaĉ
yaĉayman bidayta pasanaypaq»
*Ahora, si yo supiera silbar como tú y hablar como los hombres, podría pasar
mi vida [feliz]».*

63 La forma que figura en el relato 5 y en el *Diccionario* de Cerrón-Palomino (*op. cit.*) es *tunaq*. Se habría esperado aquí *tunaqninpi* o *tunaqninĉaw*.

64 Varios pasajes del libro de Varillas Gallardo evocan la naturaleza funesta del canto del huaichau. Don Efraín lo define como *yuraq pichuyuq yuraq ĉupayuq, waqtan wiksán uman uqim* «de pecho y cola blancos, su lomo, barriga y cabeza son plumizos». Según el *Diccionario* de Cerrón-Palomino (*op. cit.*), su nombre científico es *Agriornis montana*.

65 Doble asimilativo; *-hina* sureño se agrega a *-naw* larahuino. Véase Enunciado 4 del texto 5 y nota correspondiente.

- 11 millay millay mañaptin waychawqa aw nir atuqpi shiminta sirayta qallakuykun
uchuk učkullata saqir wishtananpaq
Como no paraba de suplicarle, finalmente el huaichau aceptó y empezó a coser la boca del zorro, dejando sólo un pequeño hueco para permitirle silbar.
- 12 shiminta sirayta paqwallaptin atuq malinoqa kushi kushikur wishtayta
qallakuykun
Apenas terminó de coserla, con enorme alegría el zorro «malino»⁶⁶ empezó a silbar.
- 13 tukuy⁶⁷ wayquçaw mayçawpis purisqanpi* wishtakuqsi karqa
Por todas las quebradas, por todas partes donde andaba, silbaba.
- 14 tutaçawpis muyunçawpis mana shaykusqa wish-wishyastin purikuqsi
Noche y día, sin cansar, paseaba silbando.
- 15 llapan runawan pishquwan imawanpis tinkur linrinta umanta nanachiqsi
Ensordecía y hacía doler la cabeza a todos los hombres, pájaros y otras criaturas con los cuales se topaba.
- 16 llapan pipis waychawwan piñakuqsi
Todos se enojaban con el huaichau.
- 17 «imapaq chaynaw atuqpi shiminta sirarqanki» nirsi rimakun
«¿Por qué consiste la boca del zorro de esa manera?», le dijeron.
- 18 chaymantaqa waychawqa huk ushutata wasinpi qipanman apasqa atuqta
manchachinanpaq
Entonces, el huaichau llevó una perdiz atrás de su casa para que asustara al zorro.
- 19 atuqqa wishtastin çayamun
El zorro llegó silbando.
- 20 chayman ñataq ushutaq ship-shipyastin pawarqun
De repente la perdiz echó vuelo cuchichiando.
- 21 manchaymantas atuqqa wakyarqun
Asustado, el zorro echó un ladrido.
- 22 shimin sirasqaqa wiksankama siçirqun
Su boca, que había sido cosida, se rasgó hasta su barriga.
- 23 chaynawsi wañurqun
Así murió.

66 Forma popular del castellano local. La estructura del original con el adjetivo que sigue al sustantivo recuerda el origen castellano de una fórmula frecuente en estos relatos: «el zorro malino» (< maligno).

67 Insólito en este dialecto donde generalmente «todo» se expresa por *llapan*.

CURAS Y ZORROS EN LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA *

Al acabar de contarnos un chiste popular sobre los curas, la narradora –una señora originaria de la comunidad yauyina de Laraos– hizo el comentario siguiente: «Los cuentos del zorro y del cura son muy semejantes. Siempre los dos pierden». Y, efectivamente, aunque el zorro y el cura son los más fuertes, es siempre el conejo más astuto o el muchacho del pueblo más malicioso quien vence. Es posible que ambas series de cuentos representen una especie de compensación psicológica en relación con la realidad, puesto que en la vida normal es casi siempre el zorro-matón o el cura –representante de un poder establecido injusto y corrompido¹– quien triunfa.

El zorro, que se sustituye al lobo –fuerte pero ingenuo– del ciclo de los cuentos europeos, se deja engañar por el conejo o, a veces, por los más auténticamente andinos cuyes y huachuas. La causa de su derrota es casi siempre su insaciable gula². La venganza de la huachua puede parecer excesiva al lector occidental y, en uno de los cuentos de la serie, la matanza de la cría del zorro provoca el repudio de lo que parece ser la crueldad de la psicología indígena³. Sin embargo, es necesario tomar en consideración que son dos mundos que se oponen. Los zorritos, al crecer, serán ellos también los enemigos de la clase de los pájaros de la misma manera que la progenitura de los explotadores mestizos y gamonales lo eran para los indígenas. En el cuento que transcribimos aquí, es el descubrimiento por parte de la huachua de los pájaros presos por el zorro que provoca su cólera y su sentido de solidaridad de pájaro con las víctimas

* Una primera versión de este texto fue publicado en el *Boletín del Museo de Oro*, Bogotá, 1986.

1 Ultimamente, en Ferreñafe, escuchamos diversas versiones de los cuentos del cura –inclusive, la que transcribimos aquí– en las cuales el papel del que se burla del cura corresponde a Pedro Urdimales. Así, es bien probable que se trate de una tradición ibérica (¿donde nunca ha faltado un espíritu anticlerical!) que se aclimató en los Andes. Aquí, el cura simboliza al intermediario mestizo. Sin embargo, hay varias otras categorías que también podrían desempeñar el mismo papel: los funcionarios de la administración y sus intérpretes, los guardias civiles, etc. El caso del cura en la época antes de la reforma agraria era algo especial. Todos conocían sus abusos y se burlaban de su hipocresía. Sin embargo, su presencia era necesaria para la buena organización de las fiestas y para cumplir una serie de funciones esenciales para el buen desarrollo de una sociedad en la que religión y faenas agrícolas eran inseparables.

2 Puede ser también la envidia que provoca su pérdida: desea tener una voz hermosa como el huaychau. O también su ambición desmesurada: se cree capaz de resistir al frío igual que el cóndor.

3 Así distinguidos antropólogos han llegado a conclusiones severas sobre la mentalidad de los aymaras. Es necesario acordarse de que la tradición europea no es más tierna en este respecto. Basta pensar en Pulgarcito y los hijos del ogro que también reflejan una lucha de *castas*.

de su «compadre»⁴. Y, efectivamente, la relación de compadrazgo entre el zorro y la huachua no oculta la oposición de sus intereses de la misma manera que el compadrazgo establecido entre mestizos e indígenas, aunque obedecen a aparentes criterios de mutua ventaja, no eliminan antagonismos profundos de clase.

En el caso del cura, éste representa una especie de autoridad, que es también el intercesor entre el indígena y un poder sobrenatural que raramente actúa en favor de los débiles. El cura andino, a menudo de origen humilde, mestizo de cultura y de prejuicios, iba de pueblo en pueblo en la época de las fiestas patronales, celebraba misas, bautizaba, casaba y cobraba caro cada servicio. Durante la época colonial, representaba el poder oficial. Su apoyo total a favor de las clases dominantes y su cinismo en negociar los favores divinos lo convertía en un personaje ambiguo: era el «tayta cura», el que sabía rezar y que organizaba el culto de los santos patronos del pueblo. Pero no era el dueño de estos santos. Los diversos tayta San Antonio, San Pedro, San Juan y Mama Asunta habían asimilado ya desde hace mucho la calidad de abogados del pueblo indígena que correspondía a las huacas antiguas y su culto se había asociado a las prácticas relacionadas con el calendario agrícola. Para el tayta cura, las costumbres y las tradiciones de los indígenas eran diabólicas y, al mismo tiempo, ridículas. Las condenaba pero también aprovechaba los aspectos de estas «supersticiones» que favorecían su lucro personal. Por eso, se le temía (por ser el intercesor con las autoridades temporales y sagrados) y se le ridiculizaba (por su codicia y su ignorancia de la cultura local). En los cuentos del cura, éste se pierde tanto por su desconocimiento de los matices semánticos del lenguaje como por su lujuria y gula. En uno de los cuentos, al llegar el cura a un pueblo de las alturas, el sacristán le ofrece una «soltera» para la noche. El cura acepta con alegría y durante toda la noche espera a la «soltera». Al día siguiente, regaña al sacristán por no haber cumplido con su promesa. Este le responde sorprendido: «Pero cómo, ¿el tayta cura no sabía que nosotros llamamos «soltera» a la cama para una persona?».

No debemos pensar que estos cuentos indican un sentimiento fundamentalmente anticlerical actual. Corresponden a la descripción de una situación cultural y económica típica de cierta época en la que cada capa de la jerarquía social era al mismo tiempo «explotado» y «explotador» hasta llegar, por arriba, a los que controlaban el sistema y, por abajo, a la casta de los indígenas que soportaba el peso de toda la injusticia del orden colonial y de sus secuelas republicanas. La fuerza del indígena y lo que le permitió sobrevivir era la armonía de su cultura con el medio-ambiente y la posibilidad de adaptar lo ajeno a una cosmovisión que, por cierto, se modificaba según las nuevas

4 Tal vez eso no se nota muy bien en el contexto del cuento donde parece ser sólo la curiosidad de la huachua la que permite la huida de los pájaros. Se esclareció esta motivación en el comentario del narrador.

realidades que tenía que enfrentar pero que, sin embargo, era lo suficientemente fuerte como para encontrar soluciones nuevas. Se puede considerar que el cuento del cura, que transcribimos aquí, pertenece a aquella clase de relatos que, en todas las sociedades sometidas, permite a la gente vengarse de sus explotadores ridiculizándolos.

Los dos cuentos, que transcribimos aquí, fueron contados por don Efraín Gallardo Flores en el pueblo de Laraos de la provincia de Yauyos, departamento de Lima, en setiembre de 1985.

1. WACHWAWAN ATUQPI KWENTUN

El cuento del zorro y de la huachua

- 1 wachwawan atuqpi kwentunmi kay
Este es el cuento del zorro y de la huachua.
- 2 huk kutipi atuqqa wasinçaw fyestata ruranan karqa
Una vez, el zorro iba a dar una fiesta en su casa.
- 3 «ima aychawançi kanan mikuyta rurasun yanukusun; kumpadrinchik
wawqinchik paninchik llapan hamunqa» nirsi warminwansi parlan
*Habló con su mujer. «¿Cuál carne vamos a preparar para la comida?, [¿qué
vamos] a cocinar?», le preguntó. «Nuestros compadres, nuestros hermanos y
hermanas van a venir todos».*
- 4 chaymantaqa atuqqa ninsi: «aycha ashiqçi risaq» nir kustalta hapirgur puriyta
qallakuykun
*Entonces el zorro dijo: «Voy a buscar carne» y, tomando un costal, se puso en
camino.*
- 5 chaymantaqa tukuy muyunsi achka pishquta hapisqa
Durante un día entero capturaba pájaros en cantidad.
- 6 mana wasinman washtayta pwedir kumadrin wachwaman «kayniyta
saqipusqayki, kumadre wachwa» nirsi qayan
*No pudiendo cargárselos hasta su casa, le llamó a su comadre, la huachua.
«Voy a dejar mi costal contigo, comadre huachua», le dijo.*
- 7 kumadreñañtaq «ari, kayllaçaw saqiyá, kumpadre» nirsi nin
Su comadre aceptó. «Déjalo aquí mismo, compadre», le dijo.
- 8 kumpadrin rikuptinqa sabida kumadre wachwaq «imaçá kayçaw winarachka»⁵
nirsi kustaltaqa paskirqusqa
*Cuando el compadre se fue, la 'sabida' comadre huachua se preguntó: «¿Con
qué lo habrá llenado?» y desató el costal.*

5 Forma insólita. Como el texto no fue grabado, es posible que se trate de un error de transcripción y que convenga reinterpretarlo como *winarasqa* /wina-ra-sqa/. La traducción literal del fragmento sería: «¿qué será que resultó llenado aquí?».

- 9 chaymantas pishqukuna pawapakurqusqa
Entonces los pájaros echaron vuelo.
- 10 «imanasaqêi kanan» nir achka waruqukashata kustalman winarqusqa
«Ahora ¿qué voy a hacer?», dijo y llenó el costal con una gran cantidad de espinas de waraqu⁶.
- 11 chaymanta pachallantaq wataykurqun
Ahí mismo⁷, lo amarró.
- 12 atuq kumpadreqa kutirqamusqa
Su compadre, el zorro, regresó.
- 13 «kumadre, kustal' llayta apasaq» nirmi⁸ mañan
«Comadre», le dijo, «voy a llevarme el costal».
- 14 «apay, apay, kumpadre» ninsi
«Llévatelo, llévatelo, compadre», le respondió.
- 15 kumpadrenqa washtakurqur puriyta qallakuykun
Cargándose el costal, el compadre se puso en camino.
- 16 chaymantaqa washanta kashakunaqa tuqsichkarqa
Entonces, las espinas le pinchaban la espalda.
- 17 payñataq nin: «akacháw akacháw! pishqup shillunêi chay; chayêi tuqsiwachkan» nirsi rimastin wasinkama çayan
«Acachau, acachau», dijo. «Deben ser las patas de los pájaros; deben ser éstas que me están pinchando». Así llegó a su casa.
- 18 wasinçaw kachkar wambrankunata warmintapis «allintam kwidaranki qishpipasunkiman ima» nin
Cuando estuvo en su casa, les dijo a sus hijos y a su mujer que tuviesen cuidado con los pájaros para que no escapasen.
- 19 pishqukunata makinwan charayta munar kashawan tuqsikarqachin llapan
Así, al intentar coger a los pájaros con las manos, todos fueron heridos por las espinas.
- 20 atuqqa piñaymanta kumadrinman kutin
El zorro, encolerizado, regresó donde su comadre.
- 21 «imapaqmi pishquykunata pawachirqanki; kananmi wañunki» nirsi riman kumadrinta quçaçawpiçaw kachkaptin
«¿Por qué hiciste volar a mis pájaros? Ahora vas a morir», le dijo a su comadre que estaba en medio de la laguna.

6 Planta espinosa que no hemos logrado identificar.

7 Traducción del informante.

8 = nirsi; lapsus característico del estilo oral; la partícula asertiva -mi en ancham en los enunciados 16 y 28 de Kurap kwentun expresa un matiz de intensidad.

- 22 kumadreqa «ma charaway» nirsi qayan
Su comadre le gritó: «Bueno, ¡agárrame!».
- 23 atuqqa yakuta upyayta qallakuykun
El zorro empezó a beber el agua.
- 24 «kay kuçataqa chakichisaqmi qamta chararqunaypaq»
«Voy a secar esta laguna para agarrarte», le dijo.
- 25 chaymanta yakuqa atuqpi sikinmanta yarquyta qallaykun
Entonces el agua empezó a salir por el ano del zorro.
- 26 mana yaku yarqunanpaq sarap quruntawan sikinta taparqusqa wixsan
paçyanankama
Para impedir que el agua saliera, se tapó el ano con una coronta de maíz.
Finalmente, su barriga estalló.
- 27 chaynawsi atuq malinoqa wañun
Fue así cómo murió el zorro 'malino'.

2. KURAP KWENTUN

El cuento del cura

- 1 kurap kwentunmi kay
Este es el cuento del cura.
- 2 ñawpaq tyempupi tayta kura llaqta llaqtanpi puriqsi karqa misata rurananpaq,
bawtisananpaq, kasarachinanpaq
*Dicen que, en los tiempos antiguos, tayta cura iba de pueblo en pueblo
celebrando misa, bautizando y casando.*
- 3 huk kutipiqá ishkey kimsa muyun huk llaqtaçaw kachkar huklawman pasayta
munarqa
*Una vez, después de haberse quedado dos o tres días en un pueblo, quiso ir a
otro lugar.*
- 4 chaymantaqa awtoridadkunata huk walashta mañasqa pusananpaq
*Entonces pidió a las autoridades que le dieran a un muchacho que le sirviera
de guía.*
- 5 çawpi kaminoçaw tayta kura chay walashwan parlansi
Cuando llegaron a medio camino, el cura habló con el muchacho.
- 6 «imayá fyambriyki» nirsi walashtaqa tapunsi
«¿Cuál es tu fiambre?», le preguntó.
- 7 chaymantaqa payñañtaq: «kapungalluta apachkani» nirsi willan
El otro le respondió: «Estoy llevando capón-gallo».

- 8 chay oramantas tayta kuraqa «mayllaçawêi mikusun» nirsi yuyachkarqa
Desde ese momento, tayta cura no podía pensar en otra cosa. «¿En cuál lugar lo vamos a comer?», [se preguntaba].
- 9 merenda-ora çayamuptin samapakun
Cuando llegó la hora de la merienda, descansaron.
- 10 tayta kuraqa fyambrinta mashtarqun, tortanta kesunta charkikunata
Tayta cura dispuso su fiambre de torta, queso y carne seca en el suelo.
- 11 walashqa pushpullanta mashtan
El muchacho hizo lo mismo; sólo había habas hervidas.
- 12 tayta kuraqa walashtaqa munay munay fyambrinta mikurqachir «ima oraç
kapungalluta hurqunqa» nirmi yuyachkan
Con mucha solicitud, tayta cura invitó al muchacho para que comiera su fiambre. «¿Cuándo va a sacar su capón-gallo?», estaba pensando.
- 13 walashqa mana ña imatapis hurqun
Pero el muchacho ya no sacó nada.
- 14 tayta kuraqa «ima oram kapungalluykita hurqunki» nirsi walashtaqa tapun
Tayta cura le preguntó al muchacho: «¿Cuándo vas a sacar tu capón-gallo?».
- 15 walash ñataq «kaymá; kapungallu kaytam ninchik» nir pushpunta wikman
kayman tikrachin
«Aquí está», le respondió el muchacho, «esto es lo que nosotros llamamos capón-gallo» y, removiendo las habas hervidas, las indicó.
- 16 kuraqa ancham piñakurqun
El cura se enojó mucho.
- 17 chaymanta sayaripakur puriyta qallakuykun
Entonces levantándose, se pusieron en camino.
- 18 walashñataq ñawparqur kurata karupis saqirqun
El muchacho, adelantándose, dejó al cura lejos por atrás.
- 19 imataç yuyarqa chay walash
¿Qué estaba tramando ese muchacho?
- 20 huk wayquman yawkur akakusqa
Entró en una quebrada y cagó.
- 21 chaymanta chukuwan akanta tapar kurataqa «tayta kura, pishqutam chaparquini;
charayta yanapaway» nirsi qayan
Tapó el excremento con su gorra y le llamó al cura. «Tayta cura, capturé un pájaro. Ayúdeme a agarrarlo».
- 22 kuraqa kushikusqa
Se alegró el cura.
- 23 «ari» nir yanapaq rin
Aceptó y fue a ayudarlo.

- 24 «qammi pishquta charanki» walashqa nin
«Usted agarre al pájaro», le dijo el muchacho.
- 25 kurañataq makinta chukup ukunman yawkuchin⁹ pishquta hapinanpaq
El cura introdujo su mano por debajo de la gorra para coger al pájaro.
- 26 mana pishqu kasqachu
No se encontró ningún pájaro.
- 27 quñiq akanta chaplarqachin
[Engañado por el muchacho,] el cura palpó el excremento caliente.
- 28 chaymanta kuraqa ancham piñasqa¹⁰ makinta tapsin
Entonces, con gran cólera, el cura sacudió la mano.
- 29 mana aka yarquptin qallunwansi llaqwan
Como el excremento no salió, la lamió con su lengua.
- 30 walashqa asipastin karuman qishpikunsi
El muchacho, burlándose, escapó lejos.

NB: El zorro, en la religión antigua, era un animal verrado, asociado, según Alborroz, al culto de Pachacamac.

9 Se habría esperado la forma *yawkachin*. Sin embargo, se confirmó la versión señalada aquí.

10 = *ancha piñasqam*.

EL ZORRO Y OTROS CUENTOS YAUYNOS*

Relatos quechuas de Laraos, Lincha, Huangáscar, Madeán, Vitis y Huancaya

Entre los diversos problemas asociados con el multilingüismo en el Perú, uno de los menos estudiados es el de las variantes dialectales habladas por grupos reducidos de personas que, por ser aisladas y no gozar de un prestigio nacional, están amenazadas de extinción. Es legítimo preguntarse si, en este caso, su estudio puede tener otro interés que el estrictamente científico. Nos parece que el idioma está estrechamente asociado con la supervivencia cultural de los grupos étnicos que lo hablan y que constituye el más fuerte vínculo entre los miembros de una comunidad determinada. La desaparición del idioma ocasiona frecuentemente la pérdida de gran parte de la tradición oral y, por consecuencia, de la identidad colectiva. En el caso de las comunidades cercanas a Lima, este fenómeno es aún más importante. Presentamos aquí unos relatos redactados en dialectos aislados de la provincia de Yauyos, hasta ahora poco documentados, y esperamos que puedan estimular a otros investigadores a colaborar en la tarea sumamente urgente de la recuperación de este material tan importante para el conocimiento del desarrollo del idioma y de las culturas locales.

Los primeros seis relatos presentados aquí fueron recogidos durante una investigación de campo realizada en la provincia de Yauyos, en 1980. El primero nos fue contado por el maestro jubilado, don Bernabé Gago, en la comunidad de Laraos. Don Bernabé redactó su texto antes de grabarlo utilizando la grafía convencional para transcribir el quechua que, hasta hace poco, predominó en los medios académicos peruanos: *cc* (o *qqu* delante de *e* o *i*) indica la oclusiva post-velar /q/; no se distingue entre los símbolos gráficos empleados para notar /ch/ y /ç/, transcritos ambos por *ch*. Sin embargo, durante la grabación de su texto, don Bernabé empezó a improvisar, eliminando algunos pasajes y agregando otros. En la transcripción de estos cuentos, cuando la versión corregida nos parece más coherente, la presentamos entre corchetes. Los símbolos < > indican el pasaje suprimido o corregido. [...] señala lagunas en la

* La primera versión de este documento fue publicado en un número especial de *Allpanchis* Nos 29/30, Año XIX, Sicuani-Cusco 1987: «Lengua, Nación y Mundo andino», organizado por Juan Carlos Godenzzi. El segundo texto de Madeán era inédito y los dos de Vitis y Huancaya habían sido publicados en «Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya», *Revista Andina* 9, Cusco 1987. El conjunto de estos textos fue incluido en G. Taylor: *Estudios en dialectología quechua (chachapoyas, ferreñafe, yauyos)*, EUNE, La Cantuta, Chosica, 1994. La nueva versión presentada aquí ha sido corregida y modificada.

grabación, pasajes que no hemos podido interpretar o interrupciones sintácticas en el desarrollo del relato. Se transcriben en cursiva los hispanismos o sonidos del quechua modificados bajo la influencia del castellano. En el texto de Huangáscar, cuando la versión grabada y la que fue dictada enseguida nos parecen ambas interesantes, señalamos la primera con la letra *a* y la segunda con la letra *b*. ([]) indica nuestra interpretación de un pasaje oscuro.

Los dos relatos de Lincha fueron narrados, el primero en la capital de la provincia, Yauyos, por Samuel Vilchis, y el segundo en Cañete por el maestro Wilfredo Hugo Flores. No tuvimos la ocasión de visitar Lincha. El texto narrado por don Toribio Aguado Saravia es el más importante de los cuatro que cuentan las aventuras del zorro y, como en el caso de Bernabé Gago y Samuel Vilchis, hubo dos versiones, la primera espontánea, grabada, y la segunda, más detallada, en la que corrigió algunos hispanismos y pasajes confusos del texto grabado. Don Toribio era en esa época profesor en Yauyos, capital de la provincia, y, durante mucho tiempo, no había tenido ocasión de hablar su idioma materno. Sin embargo, las informaciones sobre el sistema verbal y otros aspectos del quechua de Huangáscar que nos proporcionó, estaban entre las más completas que obtuvimos en ese período preliminar de nuestros estudios sobre Yauyos y esperamos publicarlas en otra ocasión.

Los cuentos sobre el zorro forman una parte importante de la vasta tradición oral andina. Hay quienes sostienen que son exclusivamente de origen ibérico. Es verdad que la mayoría de estos relatos tiene su equivalente en Europa. Sin embargo, es difícil imaginar que una tradición tan arraigada en el mundo andino actual no se base en una fuente nativa. El zorro, en la religión antigua, era un animal venerado asociado, según Albornoz, al culto de Pachacámac. No cabe duda de que su papel en los cuentos contemporáneos es contradictorio. Símbolo de la astucia, sin embargo es siempre víctima de las burlas de animales físicamente más débiles. Parece que, en realidad, se haya sustituido al lobo de los cuentos europeos y que el zorro astuto de la tradición occidental haya sido sistemáticamente reemplazado por el conejo, otro animal de simbolismo importado. Una comparación con cuentos de la selva que atribuyen el papel de animal astuto al motelo y el del prepotente estúpido al danta, sugiere que el simbolismo animal andino también haya podido ser distinto antes de la época colonial. En el cuento narrado por don Toribio, el zorro recupera su papel tradicional de animal astuto y el puma representa al prepotente estúpido, víctima de su propia gula. Otra versión del mismo cuento se encuentra en Hildebrando Castro Pozo: *Nuestra comunidad indígena* (2a. ed. Lima 1979, pp.142-144). Hemos intentado ilustrar en otro trabajo: «Curas y zorros en la tradición oral andina» (Taylor 1986)¹, cómo el

¹ Una nueva versión corregida de este artículo ha sido incluida en este conjunto de trabajos sobre Yauyos.

ciclo del zorro refleja la injusticia básica del sistema colonial y su legado republicano. El animal «fuerte», el gamonal o el cura, pierde casi siempre debido a sus ambiciones desmesuradas, y el animal «débil», el indio, se salva gracias a su astucia. Una especie de venganza simbólica se codifica y los opresores se vuelven objetos de burla.

Lo interesante de los cuentos del zorro para el investigador de lenguas andinas es que son conocidos en toda la región. Sus semejanzas permiten una comparación no solicitada de formas estilísticas y gramaticales mucho más eficaz y fidedigna que los resultados de cuestionarios frecuentemente artificiales y sus divergencias nos proporcionan datos sobre los particularismos psicológicos de las etnias (o los individuos) estudiados.

Los relatos de Madeán, narrados en Yauyos por el joven Leonardo Flores Javier, no mencionan el zorro y, no obstante su forma reducida, los incluimos aquí porque son los únicos de esta zona que hemos podido transcribir. El primero cuenta una tradición bien conocida en el sur yauyino, y una versión castellana ha sido incluida en el libro de Brígido Varillas Gallardo: *Apuntes para el folklore de Yauyos* (Lima, 1965).

Para ofrecer una visión más completa del panorama dialectal de Yauyos, hemos incluido aquí dos relatos dictados ambos en setiembre de 1985, el primero en Vitis por la señora Rebeca Zenteno de Flores y su esposo don Justiniano Flores Santos y el segundo en Huancaya por don Roberto Alejandro Salazar. Como se puede fácilmente observar, se trata del mismo dialecto. Estos dos textos fueron publicados por primera vez en nuestro artículo: «Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya» (*Revista Andina*, 5 (1), Cusco, 1987). Se puede difícilmente considerarlos espontáneos. El quechua de don Justiniano está muy influido por el de Huancayo, donde estudió y vivió muchos años. Hubo muchas consultas entre él y su esposa antes de llegar a una forma juzgada auténtica. Se puede notar la ausencia total del citativo. El asertivo /-mi/ (cuya variante /-n/, después de vocales, evoca el quechua cusqueño) aparece raras veces e indica énfasis o determinación. Los dos cuentos son típicos de las tradiciones yauyinas. En el primero se refiere al origen de los rebaños en las lagunas o los puquiales. Los animales son prestados por sus dueños, los espíritus de las lagunas, a los que los crían, pero si éstos no observan el culto asociado con el lugar de origen, el verdadero dueño se los quita. Tradiciones análogas sobre el origen de los rebaños se encuentran en los procesos de idolatrías y en el manuscrito quechua de Huarochirí. En casi todos los pueblos yauyinos sobreviven también tradiciones sobre el sacrificio de niños primogénitos a los espíritus de los cerros o de las lagunas. Estos sacrificios se relacionan con la fertilidad de la agricultura. Frecuentemente se explica la esterilidad actual por el abandono de estos ritos. En el documento de Huarochirí, el culto al dios Huallallo Carhuincho deriva de una tradición semejante y se refiere a una edad de oro en la que abundaban los cultivos y florecían las comunidades.

Nuestro deseo principal, al presentar estos textos, es difundir documentos sobre formas de quechua que, hasta ahora, se conocen casi exclusivamente por referencias sucintas en los trabajos comparativos de Alfredo Torero, sobre todo «Los dialectos quechuas» (*Anales Científicos* de la Universidad Agraria, v. II, N° 4, Lima, 1964) y *El quechua y la historia social andina* (Lima, 1974) y los nuestros: «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua» (*Revista Andina*, 2 (1), Cusco, 1984) y «Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya» (*Revista Andina*, 5 (1), Cusco, 1987). Esperamos incitar a otros investigadores –y sobre todo a los miembros de las comunidades interesadas– a que realicen trabajos análogos puesto que, si bien las monografías lingüísticas sobre aspectos determinados de la fonología y de la sintaxis de los diversos dialectos son útiles –sobre todo para la obtención de un diploma universitario–, uno de los trabajos más urgentes actualmente en lo que toca a los dialectos aislados y amenazados por la extinción es la publicación, antes que desaparezca por completo, de un máximo de material sobre la tradición oral.

Dividimos los dialectos de Yauyos en dos grandes grupos: el del norte y el del sur. Los dialectos norteños no son homogéneos como tampoco lo son los del sur. Su unidad es sobre todo cultural. Los dialectos del norte son más marcados por la influencia huanca que los del sur, en los que se pueden notar interferencias del quechua de Huancavelica. De las cinco hablas norteñas supérstites, cuatro –Tomas, Alis, Vitis y Huancaya (estas dos últimas siendo tal vez idénticas)– pertenecen morfológicamente al Quechua I mientras que Laraos es predominantemente QII (sin embargo, expresa el locativo por /-çaw/, el asimilativo por /-naw/ y el gerundio sin cambio de actor por /-r/). Los dialectos norteños son muy poco hablados y, probablemente, dejarán de existir muy rápidamente. Como los demás dialectos yauyinos, el de Laraos mantiene el sistema fonológico reconstruido por Torero para el protoquechua. Rasgos conservadores –*/s/ se mantiene en contextos donde se ha transformado en aspirada en otros dialectos²– se asocian a innovaciones probablemente bajo la influencia de dialectos vecinos.

2 La evolución de las sibilantes es un tema predilecto de los que se dedican a la reconstrucción del protoquechua. Personalmente, no nos parece muy interesante intentar establecer un protoquechua absoluto. En el caso de los dialectos yauyinos, se puede suponer que hubo varias etapas de las cuales una distinguía entre */s/ y */sh/. En algunos dialectos empezó la evolución de */s/ > /h/ y, parcialmente, de */sh/ > /s/ (por ejemplo, Vitis y Huancaya). Es posible que, en un número limitado de casos, se haya producido una evolución ulterior, (*/sh/ >) */s/ > /h/: */shina/ > */sina/ > /hina/; */sha+mu-/ > */sa+mu-/ > /hamu-/; */shuk/ > */suk/ > /huk/. Otra interpretación posible de la alternancia /sh ~ h/ sería la evolución de un protofonema */s/ que, según el dialecto, o se palatalizó o se aspiró o que se palatalizó antes de transformarse en aspirada. El contacto entre los diferentes dialectos yauyinos y la influencia de dialectos vecinos dejó una situación caótica que sólo nos permite describir tendencias generales sin establecer reglas universales. Los morfemas caracterizados por */sh/: */-shaq/ «primera persona futuro»; */-shun/ «cuarta persona futuro»; y */-shqa/ «marca del perfectivo» son respectivamente /-saq/, /-sun/ y /-sqa/ en Laraos y Vitis-Huancaya (aunque se haya también atestiguado /-shun/ en este último conjunto); /-shaq/, /-shun/ y /-sha/ en Lincha; /-shaq/, /-shun/, pero /-sa/ en Huangáscar

Efectivamente, una de las características principales de la dialectología yauyina es el hibridismo producido por contacto entre dialectos tipológicamente distintos pero geográficamente cercanos. En el caso de Laraos influye también un sustrato aru particularmente importante en la toponimia.

Los principales rasgos que distinguen los diferentes dialectos de Yauyos han sido indicados en nuestro artículo «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua» (Taylor 1984) y corregidos, en algunos detalles, en «Algunos datos nuevos sobre el quechua de Yauyos: Vitis y Huancaya» (Taylor 1987). Un resumen del contenido de estos dos artículos constituye el estudio «Los dialectos quechuas de Yauyos», incluido en el presente volumen. Sólo deseamos señalar aquí el hecho de que no hemos encontrado evidencia del alargamiento vocálico que, según Torero, caracteriza el dialecto de Laraos así como el de Lincha. En el primer dialecto, nuevas investigaciones han mostrado que la raíz /puka-/ «soplar» se pronuncia de manera idéntica a /puka/ «rojo». En el caso de Lincha, nuestra única fuente –las grabaciones realizadas en 1980– tampoco proporciona ejemplos de cantidad vocálica que, además, sería difícilmente comprensible en dialectos no caracterizados por este rasgo de origen sobre todo morfológico. Aunque se puede asimilar la asociación de actantes simbolizada por el morfema combinado /-paku-/ (</pU-kU-/ «asociación del tercer actante con el primero en beneficio de este último») a una evidencia de pluralidad en el quechua de Laraos, su empleo irregular no nos autoriza a hablar de un plural gramatical. En los demás dialectos de Yauyos, el concepto de pluralidad gramatical tampoco parece inherente al sistema verbal y nunca se sugiere espontáneamente su existencia (con la posible excepción de /-chka-/ en el quechua de Madeán que señalamos en «Yauyos: un microcosmo dialectal quechua» y cuya existencia aún debe ser comprobada).

De los dialectos del sur, Caca y Hongos se distinguen de los demás por su morfología y, parcialmente, por su léxico del tipo quechua I. Su característica más sorprendente es la evolución */r/ > /l/. Lincha, morfológicamente del tipo quechua II, se distingue de los demás dialectos de este grupo del sur de Yauyos por el empleo del morfema casual /-pi/ para expresar el locativo en vez del localismo /-pa/ y también por algunas isoglosas quechua I como /akshu/ «papa» y /alalay/ «frío». En lo fonológico, */q/ en todas las posiciones y /h/ (derivado principalmente de */s/) se han fusionado; sin embargo, para facilitar la comprensión de los textos, seguimos distinguiéndolos en lo escrito. Este fenómeno, que parece caracterizar Caca y Hongos también, produce

y /-shaq/, no atestiguado y /-sa/ en Madeán. La forma del gerundio sin cambio de actor es respectivamente /-r/ en Laraos y Vitis-Huancaya (el «simultáneo» es /-stin/ en ambos conjuntos dialectales) y /-shpa/ en Lincha, Azángaro y Madeán. En el léxico de Laraos, encontramos que */s/ y */sh/ generalmente se conservan: /sara/ «maíz» y /shayku-/ «cansarse» (pero hay también /akash/ «cuy» y /saya-/ «estar parado») mientras que, en los casos en los que, según el dialecto, los tres fonemas alternan, prefiere /h/: /huk/ «uno», /hamu-/ «venir», /hinal/ «así».

un extraño efecto auditivo, sobre todo en secuencias como: /qaxaxa hiqarun/ [xaxaxa xexarun] «la Peña se derrumbó». Los pocos datos que poseemos sobre Vñac, Madeán y Apurí muestran un grupo bastante homogéneo de dialectos que combinan rasgos Quechua II con localismos. Huangáscar y Azángaro, morfológicamente Quechua I (según el criterio de la marca de la primera persona actora), difieren poco en su léxico de los dialectos vecinos. El grupo sureño se caracteriza por una morfología verbal mucho más compleja que la de los dialectos norteños y mantiene la mayoría de los morfemas que los gramáticos antiguos asociaban a la lengua general.

Se trata aquí de la tercera versión de este artículo que publicamos por primera vez en 1987 bajo el título de «Atuq». Habríamos deseado poder incluir nuevos textos sobre el zorro grabados en otros dialectos yauyinos (Alis 1980 y Cakra 1987). Desafortunadamente, la calidad de las grabaciones no permite su transcripción directa y, en los últimos años, la posibilidad de realizar trabajos de campo en las comunidades yauyinas donde se habla el quechua ha sido sumamente limitada. Dada la edad de los informantes principales con los cuales trabajábamos en 1980 y los años siguientes, parece muy poco probable que vayamos a tener nuevamente la ocasión de beneficiarnos de sus conocimientos.

1. LA FIESTA EN EL CIELO

Bernabé Gagos, Laraos

[Laraos, setiembre 1980]

- 1 unay watas hanaypachápiq³ hatun fyesta karqa
Se cuenta que, antiguamente, hubo una gran fiesta en el cielo⁴.
- 2 llapan animal qayachisqa karqa
Todos los animales fueron invitados.
- 3 atuqqa kushi kushi kompadren kondorwan shawarinakur ripakun
Muy feliz, el zorro se fue cargado por su compadre el cóndor.
- 4 fyestaqa kusa kúsata lusirqun
La fiesta fue muy hermosa

3 Si bien el locativo se expresa por el morfema casual /-êaw/ en el quechua de Laraos, en composición con otras fórmulas locativas como /uku/ «dentro», /pata/ «encima, sobre» etc., se emplea más frecuentemente el préstamo /-pi/, que en este dialecto indica el genitivo. En el caso de /hanaypachapi/ se trata probablemente de una expresión típica de los rezos en lengua general y no refleja un término local corriente.

4 La finalidad de la traducción es ofrecer una clave para la interpretación de los textos. Como el interés principal de estos documentos es comparativo, suponemos que el lector ya tiene cierto conocimiento de la estructura del quechua y, por eso, no intentamos establecer glosas más precisas para expresar los diversos matices evocados por la morfología verbal. Sería necesario un estudio descriptivo –y comparativo– para tratar este aspecto de la dialectología local.

- 5 zorroqash shaykuy shaykuy tushurqun
 y se cuenta que el zorro bailó hasta agotarse.
- 6 shaykusqanmanhina puñurqusqa
 Como estaba bien cansado se quedó dormido.
- 7 rikêariptinqa manam ña pipis kasqachu
 Cuando se despertó, ya no había más nadie.
- 8 wikta kayta korreykačan
 Corrió por todos lados.
- 9 sapallan kawêun waqan shiqtikun
 Encontrándose solito, aulló, lloró, se golpeó.
- 10 waqastin <shallqa uqshata> [shallqa uqshamanta waskata] pishayta
 qallakuykun, <huk killahina>⁵
 Mientras lloraba, se puso a trenzar una sogá hecha con paja de la puna⁶.
- 11 tuki tuki watarqur wayukuyta qallakaykamun
 Atándola bien fuerte, se colgó [de la punta y empezó a bajar].
- 12 wayukamuchkar achka qaqachuwan tinkurqun
 Mientras, colgado así, estaba bajando, se encontró con una gran cantidad de
 loros.
- 13 atuqqa mana upalla wayukur «maytam ri<paku>chkanki⁷, chuqllusuwa
 ladronazo» [...] *El zorro, no pudiendo callarse, [gritó]: «¿A dónde van, ladrones de choclos,*
 ladronazos?»
- 14 qaqachuqa <piñasqakama> uyarichkar <muyurirqamur> [kutirqamur] waskata
 kuchuyta qallakuykun
 Al escucharlo, los loritos, muy enojados⁸, volvieron y empezaron a cortar la
 soga.
- 15 atuqqa siwi siwiaylla hamukun
 El zorro se precipitó abajo⁹.
- 16 «llicllata mashtay, llicllata mashtay» qaparikamuchkan
 ¡Tiendan una lliclla, tiendan una lliclla!» gritó.
- 17 mana pipis uyarinchu
 Nadie lo oyó.
- 18 pampaman çayarqun maqchikurqun
 Al alcanzar el suelo, se aplastó.

5 /huk killahina/ no aparece en el texto grabado.

6 El texto transcrito por Don Bernabé indica que: [el trabajo duró] casi un mes.

7 /richkanki/ en el texto grabado.

8 Suprimido en el texto grabado.

9 La onomatopeya /siwi/ sugiere el ruido producido por un objeto que cae con gran velocidad.

- 19 aqallipis piqapis wikman kayman mastanakurqun
Se desparramaron sus tripas y sus sesos.
- 20 chaymi atuqpi kwentun
Eso es el cuento del zorro.

2. EL ZORRO Y EL CUY

Samuel Vilchis, Lincha

[Yauyos, agosto 1980]

- 1 [atuqwan hakash apushtat ruwara
El cuy hizo una apuesta con el zorro.
- 2 hakash yaçayniyuq atuqpaq kara]¹⁰
El cuy era más sabido que el zorro.
- 3 atuqtaqa qaqata marqaykuchishpam haqirusha
Después de pedirle al zorro que sostuviera un peñón [para que no se derrumbara], lo abandonó.
- 4 «kayllapim marqaranki qaqata kutimunaykama
«Aquí mismo vas a quedarte sosteniendo el peñón hasta que yo vuelva
- 5 *si no kay qaqaq hiqaykushpam nitirushunkiman*
si no, este peñón se derrumbará y te aplastará.
- 6 rishaq, rumit aparamushqa kuñarunaypaq»
Iré y regresaré trayendo una piedra que sirva de cuña».
- 7 atuqqa pishipay pishipay marqayaran¹¹ qaqata
El zorro quedó sosteniendo el peñón hasta agotarse.
- 8 chayshi hakash mana rikarimushachu
Pero el cuy no apareció.
- 9 *de repente* atuqqa qaqat kaçaykurush
De repente el zorro soltó el peñón.
- 10 wak nishpa karuman *for*¹² [pawarun]
Ladrando se alejó a toda prisa.
- 11 chaysi qaqaga mana kuyurishachu
Pero el peñón no se movió.
- 12 «jahora sí compadre carajo! maypipis tarirushaq mikurunaypaq» nispa nin
«¡Ahora sí, compadre, carajo!», dijo. «En alguna parte he de encontrarlo y lo comeré».

10 No indicamos aquí los pasajes grabados que han sido corregidos; frecuentemente son casi incomprensibles.

11 Tal vez error de audición; la forma normal sería /marqayara/.

12 Apparently, an onomatopoeia suggesting the velocity.

- 13 [chaysi kompadrinta maskan, tarirun karrisupi]
Entonces buscó a su compadre, lo encontró en un carrizal.
- 14 «¡carajo! ahora sí, compadre! mikurushayki»
«¡Carajo, ahora sí, compadre, te voy a comer!»
- 15 [«¡ama, compadre, mikuwaychu!»
«¡No me comas, compadre!»
- 16 santum kayan kanan punçaw, wallpata mikushun»
Hoy es mi santo. Vamos a comer un pollo»
- 17 «rishaq, pinkullut tukamushaq»
«Me voy. Tocaré mi flauta».
- 18 «Bueno, compadre, pinkulluta tukanki» nin, «qushtay payaypaq(?)¹³
huntamunankama»
«Bueno, compadre, tocarás tu flauta», dijo, «hasta que el humo que viene de
[...]»¹⁴ llene [el carrizal].
- 19 qushtay huntaruptinmi qamqa mas mastam pinkullut tukanki
Cuando lo haya llenado, tú tocarás la flauta aún más fuerte.
- 20 alli allit tukaykamunki»
El sonido debe llegar muy claramente hasta donde estaré».
- 21 [chayp tukayan pinkullunta kay atuq karrisopi]
Entonces, el zorro quedó en el carrizal tocando la flauta.
- 22 chayshi kañaykaramunñataq karrisuta
[El cuy], por su lado, encendió el carrizal.
- 23 chaysi karrisopa paq paq paq paq nishpam kuwete hina suwinisha
El carrizo se quemó estallando como una salva de cohetes.
- 24 chayshi de repente nina pasaruptionña kwentata qukurusha
*Cuando, de repente, el fuego alcanzó al zorro, se dio cuenta [de lo que estaba
aconteciendo].*
- 25 rupakun atuqña chaypi
Ahí el zorro se quemó.
- 26 chayshi atuqqa bidanta [puchkarun]
Así el zorro acabó su vida.

13 Término incomprensible.

14 Palabra incomprensible. Como el público en general conoce bien el cuento, hay frecuentes elipsis en la narración. Se trata del humo que viene del fogón donde se prepara el pollo.

3. EL ZORRO Y LA HUACHUA

Wilfredo Hugo Flores, Lincha

[Cañete, setiembre 1980]

- 1 atuqwan wachwawanshi tinkurun urqupi puriyashanpi
 El zorro y la huachua se encontraron mientras andaban por el cerro.
- 2 chayshi atuq tapun wachwata
 Entonces el zorro preguntó a la huachua:
- 3 «compadre wachwa» ninshi, «imaynataq qampa churiykikunaqa tuki puka êakiyuq»
 «Compadre huachua» dicen que dijo, «¿Cómo es que tus hijos tienen lindas patas coloradas?»
- 4 chayshi wachwaq nin: «ñuqaqa¹⁵ churiykunaqa watyasham» nin
 Entonces la huachua contestó: «Mis hijos han sido horneados».
- 5 chayshi atuqqa nin: «compadre wachwa, ñuqaqa churiykunata watyaruy tuki puka êakiyuq kananpaq»
 El zorro le dijo: «Compadre huachua, hornea a mis hijos para que tengan lindas patas coloradas».
- 6 chayshi wachwaqa «ari» nira
 La huachua aceptó.
- 7 «entonces achka yamtata pallaramuy, hornuta pirqaruy, qunirachiy
 «Entonces, júntame mucha leña, prepárame un horno y caliéntalo.
- 8 hinashpaqa churiykikunata aparamuy»
 Enseguida tráeme a tus hijos».
- 9 «ariyá»
 «Sí pues».
- 10 chayshi atuq kushi kushilla yamtata aparamun
 Muy contento trajo leña.
- 11 hornuta qunirachin
 Calentó el horno.
- 12 churinta aparamun
 Trajo a sus hijos.
- 13 hinashpaqa wachwata qayan nishpa: «compadre wachwa, ñam listuña kayani»
 Entonces llamó a la huachua y le dijo: «Compadre huachua, ya estoy listo».
- 14 hinashpash wachwa êayamushpaq watyarun átuqpa churintaq¹⁶
 Así llegó la huachua y horneó a los hijos del zorro.

15 Tal vez error de audición para: ñuqapa, o «ñuqaqa... churiykunaqa» = «por mi parte..., mis hijos, etc.»

16 /churi-n-ta-qa/. El topicalizador /-qa/ se apocopa casi siempre después de una vocal.

- 15 y paqwaykuyushpaq wachwataq nin: «qamllaña paqwaykuruy pampaykuyta»
Y mientras estaba terminando, la huachua dijo [al zorro]: «Ya tú solito vas a
terminar de enterrarlos».
- 16 «ariyá, compadre wachwa»
«Sí pues, compadre huachua».
- 17 hinashpash wachwaqa çawpi quçaman churinkunata pusharun
Entonces la huachua condujo a sus hijos al centro de la laguna.
- 18 hinashpash nin atuqtaq¹⁷: «compadre atuq, ñaç kananqa allña kayan
Así dijo [al zorro]: «Compadre zorro, quizás ya estén bien.
- 19 kiçariy hornuta»
Abre el horno».
- 20 hiñashpash atuqqa hornota kiçan
Entonces el zorro abrió el horno.
- 21 rikaykuptinqa lliw churinkunaqa wañusha kayasha
Cuando miró, ya todos sus hijos estaban muertos.
- 22 chayshi atuqtaq piñarirun
Entonces el zorro montó en cólera.
- 23 chayshi nin: «compadre wachwa, qamqa llullakuwaranki
«Compadre huachua, me engañaste», dijo.
- 24 kananqa mikurushayki lliw churintintam»
Ahora voy a comerte junto con todos tus hijos».
- 25 hinashpash yakuta upyayta qallarin quça chakichinanpaq
Así empezó a beber el agua a fin de secar la laguna.
- 26 achkasqata upyaykushpaq wiksán paçyarun
Al beber muchísimo, se reventó la barriga.
- 27 atuqpaq¹⁸ lliw churintin wañukun
El zorro se murió con todos sus hijos.

17 Como en varios de los enunciados que siguen, aquí sólo el contexto indica que se trata del conjunto /-ta-qa/ y no del sufijo /-taq/.

18 Tal vez error de audición, = *atuqtaq*.

4. EL ARADOR

Toribio Aguado Saravia, Huangáscar

[Yauyos, agosto 1980]

- 1 kananraq willasayki huk kwentuta
 Ahora te voy a contar un cuento.
- 2 sumaq suman¹⁹ chay kwentu
 Es lindísimo este cuento.
- 3 chay kwentoqa, ([hi])nam shutiq arakuq runa
 El cuento se llama: «El arador».
- 4 huk punchaw²⁰, huk lado llaqtaqa huk runaqa arakusa tarpukuyasa ishkay
 turuwan <granuchapi> [granuchata]
 *Un día, en una parte de las tierras de la comunidad, un hombre araba con dos
 bueyes y sembraba sus semillas.*
- 5 chaymi chay runa tarpukusanta hamusa huk animal puma nisan animal
 Mientras ese hombre sembraba, llegó un animal, un animal llamado puma.
- 6 y ninñataq runata: «oiga rápido, apuraw apuraw, puchukay <tarpuykipi>
 [tarpuyta]
 *y dijo al hombre que sembraba: «Oye rápido; de prisa de prisa, acaba de
 sembrar*
- 7 *porque dentro de un ratito mikushaq turuykitaqa*
 porque dentro de un ratito voy a comerte los bueyes²¹.
- a mientras puñukushaq chakraypa²² patanpi²³
- b [ñuqaqa suyashaq ratullata, chakraypa patanpa puñurishaq]
- a. *Mientras tanto, voy a dormir al borde de tu chacra.*
- b. *Voy a esperar un rato, dormiré al borde de tu chacra.*
- 9 apuraw puchukanki»
 Termina de prisa».
- 10 [chay nishpam pumaqa rin chakrapatanta, nishpaqa puñukun]
 Con estas palabras, el puma se fue al borde de la chacra, y luego se adormeció.
- 11 chayhina kayaptinmi atuqñataq çayaramun
 Mientras estaba así, a su vez llegó el zorro.

19 = sumaq sumaqmi.

20 La transformación *ĉ > ch* se debe probablemente a la influencia del castellano. En el conjunto de este texto, /punĉaw/ se pronuncia *punchaw*, /rikĉa-/ *rikcha-* y /ĉakra/ *chakra*.

21 El texto quechua no especifica si se trata de un solo buey o de los dos.

22 Apócope de *ĉakraykipa*; la primera persona posesiva sería *ĉakraapa* (/ĉakra-:-pa/).

23 Influencia de otro dialecto. El locativo se expresa por /-pa/.

- 12 hinashpam nin: «[imataq wak puma nishunki]»
«¿Qué fue lo que te dijo el puma?», le preguntó.
- 13 [runañataq nin]: «llaki llaki ñu([qaq]) [...] llakisam kayaa
Y el hombre a su vez respondió: «Ay de mí... estoy muy apenado.
- 14 torootam mikunqa wak pumaqa
Aquel puma me va a comer los bueyes.
- 15 chayhina nimaptinmi apurallaa
Como me dijo eso, tengo que apurarme.
- 16 [chaypam llakikuyaa]»
Por eso, estoy triste».
- 17 atuqqa nin: «imapaqtaq llakikunki, arakuq runa
El zorro dijo: «¿Por qué estás triste, oh arador?
- 18 manam llakikunkimanchu
No deberás estar apenado.
- 19 ñuqam salvashaq toroytaqa²⁴
Yo salvaré a tus bueyes.
- 20 [huk wihallata pagaykamay]» nishpam nin
No me vas a pagar más que una oveja», le dijo.
- 21 arakuq runaqa kushi kushilla aseptaran
El arador muy contento aceptó.
- 22 hinashpam atuq nin: «[lliw lliw nisaata qamqa willamanki]
Así el zorro le dijo: «Tú vas a contestarme repitiendo todo lo que te diga.
- 23 wak urqumantam²⁵ rishaq
Me iré a aquel cerro.
- 24 chaypam qayamusayki [lliw ruwanaykita]
Desde allí voy a gritarte todo lo que tienes que hacer.
- 25 qamqa ruwanki tukuy tukuy nisaata»
Tú vas a hacer todito lo que te diga».
- 26 chayhina nin
Así dijo.
- 27 hinashpam atuqqa rikún urqumanta
Entonces el zorro se fue al cerro.
- 28 rumipa hawanman tiyakuykun
Se sentó sobre una piedra.

24 = *toroykitaqa*, véase nota correspondiente al enunciado 8a.

25 Variante enfática de *urqumanmi*, el ablativo se expresa por /-paq/.

- 29 hinashpam qaparin chay urqupaq nishpa: «arakuq runa, imam chay chakrayki patanpa uqu kulluniraq hitarayan» nin
Entonces le gritó desde ese cerro: «Oh arador, ¿qué es lo que está echado al borde de tu chacra y que se parece a un palo mojado?»
- 30 chaypam pumaq <kawsarirun> [rikcharirun]
En ese momento el puma despertó.
- 31 hinashpaqa nin arakuq runataqa: «uqu kullum niy, uqu kullum niy»
Entonces le dijo al arador: «Dile que es un palo mojado, dile que es un palo mojado».
- 32 chayhinam atuqqa kontestan: «manachu kostalniyki kan
Así el zorro contestó: «¿No tienes un costal?»
- 33 kostalniyki kaptin chayman hinay»
Si tienes un costal, ponlo dentro».
- 34 «hinaqtukumay hinaqtukumay» nin pumaqa
«Haz como si me pusieras dentro, haz como si me pusieras dentro» dijo el puma.
- 35 entonces «ñam hinaruuña» nin arakuq runa atuqtaq
Entonces el arador dijo al zorro: «Ya lo he puesto dentro».
- 36 atuq nin: «kostalniyki shiminta watay»
Dijo el zorro: «Ata la abertura de tu costal».
- 37 pumaq nin: «wataqtukumay wataqtukumay»
Dijo el puma: «Haz como si me ataras dentro».
- 38 arakuq runaqa seguruta wataran kostalpa shiminta
El arador ató bien fuerte la abertura del costal.
- 39 hinashpa qayan atuqtaq: «ñam wataruuña ñam wataruuña»
Entonces le gritó al zorro: «Ya la he atado, ya la he atado».
- 40 atuqqa qayan arakuq runata kaynishpa²⁶: «arawniykiqa rejanta hurquy
El zorro gritó al arador estas palabras: «Saca la reja de tu arado.
- 41 hinashpa waqtay»
Y con eso, golpéalo».
- 42 chaymi pumaqa nin: «waqtaqtukumay waqtaqtukumay, pero ama waqtarumankichu»
Entonces el puma le dijo: «Haz como si me golpearas, ¡pero no me golpees!»
- 43 arakuq runa rejan [sinchi sinchita] quyurun
El arador le dio con la reja bien fuerte.
- 44 wañurachin pumataq
Mató al puma.

26 Existe la serie: /kayni-/ , /chayni-/ , /wakni-/ respectivamente «decir esto, eso aquello».

- 45 hinashpam willan atuqtaq: «ñam waqtaruuña ñam waqtaruuña ñam waqtaruuña»
Entonces avisó al zorro: «Ya lo he golpeado, ya lo he golpeado, ya lo he golpeado».
- 46a. atuq kushi kushilla hamukun chakramanpi²⁷
b. atuqqa wayralla hamun chakramanta
a. *El zorro muy contento bajó a la chacra.*
b. *El zorro vino a la chacra veloz como el viento.*
- 47 nishpa nin: «ñam salvaruuña turuykitaq y pumataq wañurachinchikmi
Le dijo: «Ya te he salvado a tus bueyes y [juntos] hemos matado al puma.
- 48 qumay uywihata
Dame una oveja.
- 49 ñuqa uywihata mikuykushaq» nishpam atuqqa mikuykun
Voy a comerte una oveja» le dijo y se la comió.
- 50 [chaymi arakuq runaqa kushi kushilla tarpukun]
[Así, el arador muy feliz finalmente acabó sembrando (su chacra)]²⁸.
- 51 chayhinam chay kwento puchukan
Así se termina ese cuento.
- 52 chay kwentutaqa willamara taytaa y mamaa
Ese cuento me lo contaron mi papá y mi mamá.

5. LOS HERMANOS HUARI Y LAS VIUDITAS

Leonardo Flores Javier, Madeán

[Yauyos, agosto 1980]

- 1 huk kwentochata parlaykushaq
Voy a contarte un cuentito.
- 2 unayshi ishkay runa wawqi warikuna pasarqan madeán viñacninta yakuta
munachikushpa
*Se dice que, antiguamente, dos hermanos huari²⁹ pasaron por Viñac y Madeán
ofreciendo agua.*
- 3 madeán viñacpam yakun faltaptin osiyay³⁰ tyempo [...] madeán çayashpa
runakunata tapun: «yakuta manachu munanki
*Como era época de verano, faltaba el agua en Madeán y Viñac. Cuando llegaron
a Madeán, preguntaron a la gente si deseaban agua.*

27 Influencia de otro dialecto, véase la forma en 46b.

28 El morfema /-ku-/ no sólo expresa el provecho personal sino, en los dialectos de Yauyos, también posee un matiz aspectual de «acabado», de «realizado».

29 Según nuestros informantes de Laraos (1985), los *huari* son los dueños de los manantiales.

30 Corrupción de *usyay*, tal vez bajo la influencia de *ocio*.

- 4 yakuta munashpaqa ishkay byudachata pagaykuway»
«Si quieren agua, nos van a pagar dos viuditas».
- 5 madeán runakunaqa mana byudachata quyt³¹ munanchu
La gente de Madeán no querían darles las viuditas.
- 6 víñac igual mana quyt munanchu
La gente de Víñac tampoco quiso.
- 7 apurí llaqtat çayarun
Llegaron a la comunidad de Apurí.
- 8 apurí³² mañakun byudachata
En Apurí pidieron las viuditas.
- 9 apurinos negaruntaq
Pero los apurinos se negaron.
- 10 yauyos llaqtaman çayamun
Llegaron aquí³³ al pueblo de Yauyos.
- 11 byudachata qun
Les dieron las viuditas.
- 12 byudacha kasa ishkay kututu, yanakam³⁴ kututu
Las viuditas eran dos cuyes machos; [dos] cuyes machos enteramente negros.
- 13 madeán víñacnin³⁵ runakuna piensas³⁶ viudachata «warmiç»³⁷
Víñac y Madeán habían pensado que las viuditas eran mujeres.
- 14 «warmi» nish³⁸ man quyt munasachu
Como creían que eran mujeres, no quisieron dárselas.
- 15 y yauyos runa ña quykurus chay kututuchata
Y la gente de Yauyos ya les había dado esos cuycitos machos.
- 16 entonces yakun kanan abundancia, ríon yauyos quebradataq hasta
cañetekama³⁹
Entonces ahora tienen agua en abundancia y su río, la quebrada de Yauyos,
[llega] hasta el Cañete.

31 = /qu-y-ta/.

32 = apurípa; el locativo se expresa por /-pa/.

33 Es quizás abusivo glosar el morfema /-mu-/ de /çayamun/ por «aquí». El relato fue contado en Yauyos.

34 = /yana-kama/.

35 ¿Apócope de /víñacnintin/?

36 = /piensa-sa-ø/, perfecto.

37 Aunque muy aculturado, gracias al empleo del acusativo /-ta/ de /viuda-cha-ta/, este enunciado mantiene la estructura característica de la frase quechua: «a propósito de las viuditas, la gente de Madeán y de Víñac pensaban: «[Son] mujeres» [diciendo]». El empleo del hipotético /-çi/ es también frecuente en el Manuscrito de Huarocharí en los enunciados subordinados que dependen de un verbo principal expresando conceptos análogos a «pensar, opinar, preguntarse».

38 La palatalización distingue la forma apocopada del gerundio /-shpa/ de la del perfecto: /-sa/.

39 Desafortunadamente, el exceso de hispanismos refleja fielmente el estado actual del idioma.

6. EL HOMBRE RESUCITADO

Leonardo Flores Javier, Madeán

[Yauyos, agosto 1980]

- 1 huk besish⁴⁰ runa [...] shoquino⁴¹ runa kasa
Dicen que una vez, un hombre [...] el hombre era de Chocos.
- 2 unqushpa wañukusa chay runa
Ese hombre se enfermó y murió.
- 3 llapa runa pampasaña nichuman
Todos ya lo habían enterrado en el nicho.
- 4 nichuman pampaptin chay runa kawsariramun
Cuando lo habían enterrado en el nicho, ese hombre resucitó.
- 5 kawsarirumapaqa⁴² (?) saytamun nichuta
[Para mostrar que había] resucitado, pateó contra el nicho.
- 6 lliw runa kompañaqnin ayqirirun
Todos los que lo habían acompañado huyeron.
- 7 chay runaqa hatarishpa nin: «ama manchariychu
Ese hombre levantándose dijo: «¡No tengan miedo!
- 8 Dios tayta mana listaman çurawasaraqchu
Dios tayta todavía no me había colocado en su lista.
- 9 chaymi kawsaruni
Por eso resucité.
- 10 runa normalni⁴³ kayani
Soy un hombre normal.
- 11 ama manchariychu» [...] *¡No tengan miedo!» [...].⁴⁴*

40 = /vez-shi/.

41 Tal vez error de audición = choquino (?).

42 Grabación casi inaudible, tal vez /kawsarirunanpaq/.

43 Tal vez lapsus por normalmi.

44 Fin de grabación. El cuento parece inconcluso.

7. LA LAGUNA DE ASHINKUY

Rebeca Zenteno de Flores y don Justiniano Flores Santos

[Vitis, setiembre 1985]

- 1 unay timpu huk walas hapallan uwishninwan kawharqa asinkuy altuçu
En los tiempos antiguos un joven vivía solo con sus ovejas en las alturas de Ashinkuy.
- 2 huk hunaq uwishninta mitsiq rikurqa
Un día fue a pastar sus ovejas.
- 3 wahinman kutimur mesap umançu alli mikuyta: papata, kashpata, shaqta aysata
llapan tuki mikuyta tarirqun
Al regresar a su casa encontró sobre la mesa comida buena: papas, choclos cocinados, carne seca, toda clase de comida fina.
- 4 haypita kay walas llapanta mikukurqun
Entonces, el joven se la comía toda.
- 5 warantin yapay mitsiq rikun
Al día siguiente se fue de nuevo a pastar.
- 6 haypita kay walas rirqaykarqa
Desde ahí el joven quedó mirando.
- 7 yaçayta munarqa pin kay mikuyta rurasqata
Quería saber quién había preparado la comida.
- 8 huk hipasqa antsa tuki mudakusqa qarasqatan qipikusqa uchuk pichillanwan
wahinman çarqun
Una muchacha muy elegantemente vestida llegó a su casa. Estaba acompañada por un perrito chiquito y llevaba un quipe con alimentos.
- 9 haypita yanukuyta qallakuykun tuki mikuyta
Entonces comenzó a cocinar comida fina.
- 10 hinaman çarqun walasqa
Mientras la preparaba, llegó el joven.
- 11 hipasta tapurqun: «imata munanki wahiiçu» nir
Le preguntó a la muchacha: «¿Qué es lo que deseas en mi casa?»
- 12 payqa nirqun: «taytay⁴⁵ nuqata kaçaman hapallayki kaptiyki»
Ella le dijo: «Mi padre me envió porque estás solo».
- 13 «kuyanakusun
«¡Amémonos!»
- 14 nuqa qamwan kuyanakusun
«Yo y tú nos amaremos».

45 Tal vez, a causa de su empleo frecuente en castellano, *taytay* reemplaza *taytaa*.

- 15 iskaynintsik kayçu kawhasun
«Viviremos aquí juntos». ⁴⁶
- 16 kay pichiimi huk uwishta nakakuptiyki lulunllanta mikukunqa
«Cuando mates una oveja, mi perrito comerá sólo los riñones.
- 17 mana hinaptiyki, maqaptiykiqa koçaman ⁴⁷ rikunqa
Si no lo dejas comer los riñones ⁴⁸ y si lo golpeas, se irá a la laguna
- 18 haypita llapallan uwisniyki qipant quçaman qatikunqa
Después todas tus ovejas le seguirán a la laguna».
- 19 atska timpu iskaynin allillanta yaçakurqa kay wasinçu ⁴⁹
Durante largo tiempo vivieron muy felices en aquella casa.
- 20 huk hunaq wasasqa qunqarqusqa warminpa ninqanta
Un día, el joven olvidó lo que su mujer le había dicho.
- 21 allqunta chikutirqusqa uwisninpa lulunninta mikurquptin
Castigó al perro por haber comido los riñones de una de sus ovejas.
- 22 haypita allquqa wakán wakán nistin quçaman yaykurqun
Entonces, el perro chilló y entró a la laguna.
- 23 haypita llapan uwishnin allqunta qatirqun quçaman yaykustin
Todas sus ovejas siguieron al perro y entraron a la laguna.
- 24 warminsi qipanta rikun
Su mujer también se fue tras ellas.
- 25 hayta rirqur ullquqa kurrikun harkayta munar
Cuando lo vio, el hombre corrió para detenerlas.
- 26 koça ⁵⁰ manyaman çarqur rumi tukurqun
Al llegar a la orilla de la laguna se convirtió en piedra.
- 27 kanankama hayçu huk shuytu rumi ullquyupay kaykan
Aún se encuentra allí una piedra alargada semejante a un varón.

46 En realidad, no está especificado quién hace las propuestas en los enunciados 13, 14 y 15.

47 Pronunciación parcialmente aculturada, = /quçaman/.

48 Lit. «si no haces así».

49 Influencia de otro dialecto, = *wahinçu*.

50 Véase nota 47.

8. EL CERRO DE HUAYLLAHUACRAN

Don Roberto Alejandro Salazar, Huancaya

[Huancaya, setiembre 1985]

- 1 unay *timpu*çu llapa wata kay wankayap runakuna ñawpaq tsurinta *wayllawaqrán*
urquman qurqa
En los tiempos antiguos, la gente de Huancaya ofrendaba cada año los hijos primogénitos al cerro de Huayllahuacrán.
- 2 uchuk wawallanta huk pampa *pucru* hutiyuqçu hatun maçaypa rurinçu haqiptin
huk hatun kuntur paarimustin apakurqa
Dejaban a sus niños pequeñitos en el interior de una cueva que se encontraba en una pampa llamada Pucro. Entonces, un cóndor grande llegaba volando y se los llevaba.
- 3 hay urqup umançu kunturqa wawakta mikurqa
El cóndor comía a los niños encima de aquel cerro.
- 4 hayta rurarqa hay wata tamyananpaq allin mikuy kananpaq
Eso lo hacían para que aquel año lloviera y hubiera buena comida.

LA LAGUNA DE YANASCOCHA*

Transcribimos aquí algunos extractos de una larga entrevista que tuvimos en 1980 con don Pedro Patrocinio Galén en su tienda en San Damián. En 1999, de vuelta a la comunidad, supimos que don Pedro había fallecido. Deseamos que la publicación de este texto sea un pequeño homenaje al narrador.

Citamos varios pasajes de este documento en nuestras dos traducciones al castellano del manuscrito de Huarochirí. Fuera del interés de los datos que proporciona, constituye una magnífica muestra del estilo oral castellano serrano que, al reemplazar al quechua, mantuvo muchos elementos estilísticos del antiguo idioma andino. Se puede contrastar la vivacidad de la narración que hace don Pedro de los amores de Pedro Batán y de María Capiana con la falta de espontaneidad de muchos de los últimos hablantes del quechua yauyino, cuyos textos figuran en el artículo «El zorro y otros cuentos yauyinos». Ultimamente, hicimos escuchar la grabación original a J. C. Estenssoro y, al preparar esta nueva versión, tomamos en consideración sus enmiendas a nuestra transcripción original. Las palabras en negrita son términos quechuas o castellanos empleados en un sentido técnico. Las palabras en cursiva son formas inciertas. ... indica una interrupción del relato: una pausa, un cambio de tema o una vacilación; [...] uno o varios pasajes de la entrevista suprimidos. La puntuación respeta el ritmo de la grabación original.

Los ritos que observaban cuando cerraban la laguna de Yanascocha¹

«[...] La tradición es de antiguo para la cerrada de la laguna como se dice la laguna Yanascocha, era en esta manera de que se reunía la comunidad de Concha, que eran ... comuneros y comuneras en el lugar de culturas de este pueblo, hacían la víspera de la tapada de la laguna que se iba a realizar al día siguiente del día tres de febrero, entonces, tenían por costumbre de hacer un velorio de la santísima cruz que se lo llevaba en hombros hasta la laguna de Yanascocha. Y esto era, bajo respeto de los

* Testimonio de Don Pedro Patrocinio Galén, San Damián, setiembre 1980.

1 La laguna de Yanas o Yansacocha es el tema del capítulo 31 del Manuscrito quechua de Huarochirí. Las preguntas que hicimos a don Pedro tenían como finalidad aclarar pasajes particularmente difíciles del texto quechua.

nombrados quienes se componían en ese tiempo no había presidente sino personero, el nombrado de la comunidad, y este personero tenía dos que se llamaban ... o dos ciudadanos que se llamaban **campo**, y los **campos** hacían ese velorio de acuerdo con todos los... las autoridades de la comunidad. En esa noche estuvieran de alegría para 'l día siguiente, a partir, usando, con el costumbre antiguo, cruzando en la música que le decimos nosotros acá vulgarmente la **chirisuya** que es compuesto de una caja o redoblante con una caña o flauta que casualmente yo también era tocador en ese tiempo, tocaba. Estuviera hasta altas horas de la noche en el local, se dormían, a las dos tres de la mañana ya se retiraban a sus casas. Al día siguiente del día tres, se levantaba la gente, nuevamente preparar sus desayunos, para irse a la laguna. Entonces reunían nuevamente en el local, para hacer la partida, con la misma música con todo. Daban el **infloro**² pidiendo el respeto desde acá de este pueblo a la laguna de Yanascocha que dista algunas leguas. Bien, partían de ahí, la salida, y los nombrados que se dice **campos** en la salida de este pueblo, que ahí la salida hay una cruz, una capilla con una cruz, y ahí sonaban los cuetes³ y se iba la gente, y daban en un sitio, que se llama... 'cá l' esquina, que se llama Santa Ama y ahí daban su pequeño armada de licor, *bol*, así los nombrados que iban con la cruz en hombros llevando sus licores todo. Terminaban eso, daban una rueda de licor, se iba y [el] que gastaba ahí era los **campos** ya de acuerdo los dos señores. Ento', pasaba pasaba y llegaban a otro sitio a la altura de acá se llama Cotucha, nuevamente otra pequeña armada, terminaba ese licor pasaban, subían subían arriba, en la caja y la música no fallaba seguía tocando, ahí iban, y llegaban en un sitio que se llama Piedra Batán, nuevamente, otro descanso y su costumbre como se dice. Terminaba eso pasaban, y la gente iban atrás p's ya sabía la gente fíjate nomás y llegaban arriba, pasaban de Piedra Batán salían más arriba y a la media falda se llamaba casualmente se llama Piedra Caballo. Ahí nuevamente otro asiento, y licor todo ya descansando un rato y así llegaban la gente ya poco a poco a poco porque todos no iban juntos, ¿no? iban diez quince ocho así, y terminado eso, ya, llegaban a la altura que se llama ya la vuelta de la cumbre de Yanascocha ya, para ver la laguna. Ahí pasaban, pasaban ahí, ya llegaban a ver la laguna de Yanascocha. Iban las señoras y daban un grito *estalló ¿no?* bien bonito ya llamaba la atención y la gente continuaba. Llegaban a la laguna, ya con la cruz, se reu... ya eran como como las cinco y medio de la mañana. De acá de San Damián partían como a las tres de la mañana. Iban iban cinco seis siete ocho ya, y ahí estuvían todita la gente ya, todita ya en la laguna. Entonces ya había ... en el campo que se dice, guardaba el orden a todo el público, a toda la gente, agarrao su vara, una vara que llevaban en la mano y eso había que respetarle a ellos. Ah, no se burlaba nadie. Ya 'garraba un chicote que se

2 = imploro.

3 = cohetes.

dice –nosotros decimos descipina, guardaba el orden, el que se burlaba, látigo látigo. Muy bien entonces, ordenaban a un ... a un joven, a pasar la santísima cruz. Todos ya en ruedo, sentados, ya, pasaba la cruz y nosotros hacíamos venia, todos adoración, y tocaba la música, la música tocaba el... la adoración, y eso había que saber. Entonces la gente 'tuvía adorándole la cruz, la música continuaba continuaba. Terminaba la adoración de todos los ciudadanos, el todos los ciudadanos terminaban allá. Entonces, se seguía la costumbre, se seguía la costumbre, ya pasaba la coca, cigarro, los gastos de la comunidad, pasaba ya en todo mano en mano, las señoras sentadas y todos ahí. Nuevamente daba el **infloro** un nombrado, ya pidiendo, la facultad, a los dueños propios de la laguna que se cree que es Pedro Batán y María Capiana, pidiendo que aquí están sus ciudadanos, ya diciendo la fecha, pidiendo a Dios que colme de bendiciones y así para que sea el trabajo liviano y que en esa época era tres de febrero, y era tiempo de invierno que llovía, pero feo! bueno, en ese momento, ya, pidiendo a la... ya el permiso todo, se principiaba el juego de los carnavales. Entonces, las señoras llevaban, harina, pintura, de distintos colores, principiaban el deslumbrado de la mesa. Las señoras se levantaban a pintar a cada rato, a todita la gente, y toda la gente toditita, se quedaban todititos a jugar ya a jugar–¡listo! y ahí terminaba eso. Nombraban ya los nombrados para la tapada de laguna ya; nombrados eran seis hombres. Uno dirigía la tapada de laguna, toda la costumbre ahí y los iban ... ya –ya a la **champa**⁴ que decíamos sacar ya las **champas** para hacer la tapada de laguna que las mujeres, hombres cargaban a espalda, y esos iban con unos cueros de chivos de quivos (?) estos así de espalda bailando también con su, con su música y la gente que se quedaba en la puerta de la laguna que decíamos ya para tapada se quedaba un nombrado ya ya ordenaba asiento general ya. Ahí se quedaba un **campo**. El otro **campo** partía a la **champa** con su gente. Entonces ahí sacaban también sus licores ya enseguida, enseguida, bailaban. Nombraba a un joven, el **campo** nombraba a un joven para que escoja una **champa** seca, de la laguna de así del borde. La cogían, y esa **champa** le hacían ahí un furado, un hueco. Un hueco pequeño así como un vaso y ahí ponían en la mesa, daban sus costumbres: coca, cigarro, pisco, todos ahí con voluntad, esa, esa era un depósito que tenía su tapita, una tapa de **champa** y seguían bailando, la gente, seguían bailando todos –cuatro eran agarraban en manos bailando– eso le decíamos nosotros... nosotros **barco**, el barquito, ahí iba la costumbre y iba la relación de los ciudadanos de la comunidad, hombres y mujeres que existían y cuanto faltaban, ya muertos, ya no 'stuvían, también iban a la relación, se llegaba la gente ya, con las **champas**, cargadas ya gritando bailando. Los otros seguían haciendo su custumbre, llegaba la **champa**, ya salían los nombrados con sus licores recibir del a los que vienen con la carga ya en

4 Término quechua empleado en el castellano andino. Atestiguado en el vocabulario anónimo de 1586; *champa* «césped de tierra»; *champani* «tapar acequia o algo con el césped».

la espalda con las **champas** bailando jugando. Así venían con sus licores, luego servían otra vez más, otra vez, daban tres vueltas, ordenaba, el nombrado, hacer –este– el almuerzo. Entonces los otros que estuvían a cargo de la **champa** o de la tapada de la laguna, no almorzaban, seguían haciendo su costumbre, bailando seguido. En ese momento, se llegaba la hora de las doce en punto, agarraban al barco cuatro hombres bailando así y iban unos cuantos metros de la puerta de la laguna así avanzaban al agua –¡ya! bailando como, así como haciendo como quien va a ‘ventarle la **champa** ¿no?– el barco, de repente ya soltaban, ya, a las doce, soltaban al barco ya, con su banderín de relación. El barco se iba, se dirigía, al fondo de la laguna así como un bote. Se iba se iba se iba se iba. Llegada la cuarta vuelta de **champa** principiaban la tapada de la laguna, y los hombres que estuvían encargados de la tapada de laguna tenían que estar desnudos, en trusa nomás, en trusa porque el agua les llegaba hasta acá, al pecho. Comenzaban la tapada de la laguna. Tapar la laguna, con **champas** grandes, seguían bailando redoblando con unos cajones ahí, hay que ... la laguna se quedaba sin agua, pos tenían que taparla para que junte durante el invierno, que era febrero marzo, nada más. Terminaban la tapada bailando todavía tuvían un poquito imbragados. Terminado eso ya daban orden general ya, los **campos** ordenaba ya, asiento general ya terminaba el trabajo ya todo ya, y cuando se daban cuenta, el barco que ‘stuvía de ida, ‘stuvía al fondo, al fondo, todavía tranquilo el barco. Entonces le decía la gente, los nombrados, todavía’n⁵ contentos de que la costumbre estaba muy buena. Ya y a veces, el barco, cuando se daban cuenta estaba en un costao, en un costado, entonces nombraban nuevamente a una comisión de un joven, así, a que se lo traigan al barco porque decían que no estaba la costumbre completa, y llegaba ese barco, nuevamente tenían que hacer la costumbre, dar sus ..., todo, y entonces si ya enviaban, tranquilo quedaba. Enviaban otra vez. Y así cuando no estaba a ningún costado como estaba el barco. Pero cuando estaba de frente ya tranquilo, y entonces de alegría la gente nombraba, bailaban, se tomaban, jugaban su carnaval. Y ahí ordenaba ya, ordenaba ya la... nuevamente el regreso a nuestro pueblo ya. Eran como, ya eso las tres de la tarde ya y tenían que escampar de la lluvia de la nevada porque a esas horas llovía la nevada que caía. Tenía que escapar la gente ya borrachitos, y había un nombrado que tiraba látigo a todos al que se quedaba, al que *se hacía* de mariao. Había uno o dos ancianos así, así, así como policías[*Antes de la tapada de los siete huecos ¿qué había?*– Eso pues, no, eso pues la tapada de los siete ventanitos. Ahora la laguna tenía una compuerta de ventanas de piedra, hechas así como unas puertitas de jaulas así chiquitas. Tenía siete ventanillas, y cada ventanilla, había hombres que sabían la ... cuántos días duraba cada ventanilla descubrir para abrir la laguna. Sí. Y eso, terminaba cuando ya terminaba el agua lo hacían eso.] No, no podían nada, ni

5 = todavía [estaba]n (?).

contar nada –iban después... y regresaba la gente pues ya contentos se venía ya todos, llegaban ya al pueblo ya de costumbre ya tranquilo jugando su carnaval sí ya con la lluvia con todo. Ahí terminaba, maestro.

[¿Había también ceremonias cuando abrían la laguna?]

Cuando abrían la laguna era en la época, de ya cuando terminaba la lluvia, que era el invierno –y que ya en abril más o menos, a mediados de abril ya no hay lluvia. Entonces ya las sementeras que se regaba con el agua de la laguna, ya se daba cuenta los nombrados que ya se quería agua. Entonces ordenaba el personero, ordenaba a dos tres hombres que sabían ya para abrir la laguna también no era cualquiera, eran unos señores, unos hombres que sabían, iban de acá, le daban sus gastos, iban tres hombres, para abrir la laguna ya.

[¿Y esos hombres eran nombrados?]

Nombrados, pero servían así voluntariamente, no ganaban nada. Iban, nombrados, ya conocían *de año en año* iban, eso.

[¿Abrían la primera ventana nomás?]

Para abrir la primera ventana. Entonces ya principiaban la ventana para ya abrirse. Primero arriba, segundo, y tercer... –así. Según según la necesidad de agua que se necesitaba. Y el agua que venía, se hacía una limpia de acequia de acá que le decimos nosotros que se une en la altura de Sunicancha, esa acequia que usted vio hoy en Conchasica que hay ahí, también esa acequia iba limpiando los comuneros. Entonces el día que limpiaban esta acequia ya abrían la laguna arriba ya. Entonces la gente llegaba con ...en la, en la laguna de Yanascocha o que era de Conchasica para hacer unir el agua. Ya el agua venía de atrás con el nombrados, llegaba en la noche.

[Esa limpiecequia, ¿cómo se llamaba? –Champería, nosotros decimos champería.]

Eso sale de la toma de Pisiuili. Sí se festejaba por eso, iba la gente con todo su caja pero ya muy distinto ya, uno champería cualquiera natural nomás. Y allí ya –se partían el agua, regaban bajo de orden, bonito, en todito, en las **moyas**, las **moyas** de riego de papas especialmente para las papas pues, para el cultivo de papas. En ese tiempo no se sembraba como ahora se siembra, cebada trigo haba, en las **moyas** de allá. Solamente papas nomás se sembraba antiguamente, allá.

[¿Y maíz, no? –Maíz también, eso era por acá por el sitio de Mamucha que decimos al frente de acá a San Damián, Mamucha, y allá *Tapada* que decimos al frente también. Había abundancia de aguas, sembraban maíz en esa época pues. –¿Y eso de las papas era en qué época? –¿De las papas? En el mes de setiembre, sí en el mes de setiembre para regar ... para sembrar para sembrar las papas, ahora están –¿Para regar era cuándo? – Para regar era en abril, abril. –¿Y este hecho de abrir las siete ventanas? – No abrían todo. Según la necesidad, era de, la primera abrida de la ventana era para el remojo de la tierra. Pa' remojar la tierra. ¿Ya? Es' era primera abrida. Abrían una ventana o dos. Según la, la ocupación en cada **moya**. Bueno, terminado eso, cerraban otra vez la ventana aunque hubiera la ventanilla pero eso ya iban dos hombres o tres solamente poner unas cuantas champitas nomás ya solamente porque la tapada principal era en el mes de febrero. Este iba toda la comunidad. Entonces ya, terminado eso, se daban cuenta que más necesitaba la papa, más enviaban otra vez, abrir otra ventana. Y así hasta que madura la papa. Una vez que maduraba la papa, cerraban la, la laguna, esas ventanas, ya no las abría pues ya, porque no sembraban trigo, habas. Solamente cuando había lluvia con abundancia ya no se necesitaba agua ya. Y con eso maduraba. Ya en mayo junio, ya se venía a la cosecha de papas, con esa [¿Y cuándo era que se hacía el riego del maíz **año**? –¿El maíz año? Pero eso no se regaba con el, con el agua de la laguna. –¿No? – No, no, no, no. Eso se regaba; se riega hasta el actual, se riega con el agua de que abunda de la lluvia, aumento de manantiales. Eso es principalmente de acá que decimos nosotros un sitio que se llama ... nace ese manantial, nace de un sitio que se llama Pucala. Baja por el río de acá de Quebrada Grande. Entonces llega a Huascanchi, sale pa allá para Mamucha y ahí reparte el agua siembra el maíz. Eso es así, señor.

[...] Sí, yo también tengo ido con el instrumento. Yo sé un poco de las costumbres porque ... por eso le converso, porque yo iba de músico, en ese tiempo muchacho, joven muchacho, tocaba, toco la flauta hasta ahora. Hasta ahora toco.

[Entonces, don Pedro, ¿me puede contar la historia de Pedro Batán y de María Capiyana? ¿Me puede indicar también usted su nombre y si usted es natural de aquí? –¿Por qué no, profesor? Va usted, quizás, a tener en cuenta que no le puedo ... la leyenda de Pedro Batán y de María Capiyana tal vez no estoy tan al corriente pero, en síntesis, le voy a dar ese detalle. Y también las costumbres de la tapada de laguna que acaba usted de escucharlo, estoy diciendo... estoy dando estos datos yo que me llamo Pedro Patrocinio Galén. Tengo mis 67 años de edad y por eso puedo darle algunas partes de costumbres de mi comunidad. Bueno, y con todo, vamos a seguir].

La leyenda de Pedro Batán y María Capiyana sé por mis abuelos o señores de edad antiguamente cómo fue. Dice, han dicho de que, María Capiyana era pastora de ovejas, que pastaba sus rebaños por la laguna de Yanascocha así al costado por su sitio. Y de ahí, estando por ahí pastando sus ovejas, se presentó un joven desconocido,

de la parte, por lado de la altura de Tres Lagunas y es' a la altura de Yanascocha. Tres Lagunas, la bajada, entonces este joven buscaba sus reses, que era de Huarochirí, le se extravió su ganado, y buscaba, y la nube pasando, tiempo del invierno, como es el tres de febrero, y usaba un instrumento que se llama el cornete. Entonces él tocando su cornete por la cumbre así solo solitario joven, se dio cuenta a la bajada de la laguna, bajó, llegando a la laguna vio a una señora o una señorita sentada al borde de la laguna. Este joven se acercó, a su lado, y la señora vistía de un vestido que se le dice actualmente –antiguamente le decían el **cotón** y **anacu**– ese **cotón** lo tenía color verde, ella. Entonces se pone a sus órdenes el joven, con su instrumento el cornete agarrado de sus manos. Entonces le preguntó la señorita o señora que qué ... en qué ocupación tenía. «No carijo, que yo estoy buscando mi res que me ha extraviado.» – «Bueno, yo me llamo María Capyana. ¿Y usted, joven?» – «Yo me llamo Pedro Batán». Y eran dos solitarios pues en el campo la laguna solos, eran jóvenes, se pusieron pues como se dice a enamorarse. El joven se enamoró de la muchacha. Sé yo también por los antiguos, más antiguos que yo. Entonces, para esto, la muchacha se prometió pues de darle el sí de amores al joven. Y en ese momento le dice al joven pues se decidió también lo que le decía la muchacha, respetaba al joven. Entonces le dice que «si usted quiere, tener compromiso de relaciones de amores conmigo, cierra los ojos». Y el joven cerró los ojos. Y cuando se dio cuenta, ya no estaba allá en el borde de la laguna, ya 'stuvieron al fondo en una casa desconocido ya era color verdoso que ese era la laguna. Era como el día en ese tiempo había el encanto que dice. Se encantaron los dos. Entonces para ser ... entonces ya sus familias buscaban dicen buscaban ya no le encontraban ni al hombre ni a la mujer ya, perdieron, total que ya no sabían y cómo llegarían a descubrir que allí fue el encanto y para hacer la prueba de que el hombre era de Huarochirí, hicieron los antiguos una prueba, de la laguna, que el hombre era de Huarochirí y la mujer de San Damián. Hicieron la prueba con un saco de quinua. Y ese saco de quinua lo derramaron en el fondo de la laguna que es al fondo allá al rincón... y ahí dice que hay un remolino, una clase de remolino que se va al fondo y se va pues el agua, y se dieron cuenta que salió en Huarochirí la quinua. Y entonces por eso se dice es tan actual que la mayor parte de agua se va a Huarochirí porque es el que ordena tiene más fuerza es el hombre. Y para San Damián más poca agua porque la mujer no tiene tanto poder. Y si según, yo sé esa noticia y me va desculpar usted, señor profesor, mis pocos datos que les doy. Y también voy a agregar con la música que se usaba para tapar la laguna de Yanascocha que es la flauta. Voy a hacer lo que yo me aprendí en mi tiempo lo que acompañaba la laguna. Voy a tocarle la salida del... la partida del sitio de San Damián hacia la laguna, con qué música iban o qué tono.»

[Sigue el motivo de la tapada de la laguna de Yanascocha tocado por don Pedro Patrocinio Galén]

NUEVOS TEXTOS DE LARAOS*

Los primeros dos cuentos que transcribimos aquí fueron narrados en 1987 por Felicita Chipana, *curiosa*¹ de Laraos, ella misma descendiente de una línea de *curiosas* por parte de su madre². Las *curiosas* no sólo son curanderas sino también custodian el conocimiento de los ritos y las tradiciones de la comunidad y, entre éstas, de modo particular, la tradición oral: los cuentos, los cantos, los proverbios, etc. Doña Felicita, que tenía 74 años en 1987, se interesaba no sólo por el mundo larahuino, sino también le gustaba leer toda clase de libros y, sobre todo, le encantaban los misterios del Egipto antiguo. No quiso dejarse grabar, pero nos autorizó transcribir los cuentos que ella seguía comentando mientras los narraba. El primer cuento, el de los siete hermanos, es una variante insólita del tema de los hermanos desobedientes que, sin saberlo, comen la carne de su propia madre. Generalmente, éstos son tres y, en el texto publicado por Jorge Chacón Sihuyay³, se transforman en «venturrón, helada y granizo» y son la causa de la hambruna. En la versión contada por doña Felicita se convierten en la constelación de Las Pléyades o *qan̄cis quyllur* (las siete estrellas) como son conocidos en el quechua local. Su aparición se asocia a catástrofes atmosféricas y a enfermedades. Extrañamente, la palabra que emplea doña Felicita para referirse a la enfermedad producida por las Pléyades es *unquy*, mientras que el término habitual en el quechua de Laraos es *qishyay*. Recuerda el nombre que los cronistas atribuían a las Pléyades: *Oncoy* (/unquy/) «enfermedad». Las Pléyades antropófagas también hacen pensar en otra tradición, la de Ceiuçí, la ogresa del cuento amazónico recogido por el general Couto de Magalhães en 1865⁴.

En el segundo cuento, doña Felicita evoca la tradición de las *carcarias*, las parejas incestuosas cuya realización más característica parece ser la de padrino con madrina. En esta versión, la presencia de los culpables se manifiesta bajo la forma de un gallo de dos colores.

* Documentos inéditos recogidos en Laraos en 1987.

1 *Curioso* es el nombre que utilizan en Laraos para designar a los que en otras comunidades se conocen como «curanderos».

2 Agradecemos a nuestra colega Françoise Lestage por habernos comunicado los datos sobre Felicita Chipana recogidos para su tesis.

3 «Kimsa irmaanun», *Quechua Wanka*, UNMSM - CILA, Documento de Trabajo N° 22, Lima 1973.

4 *O Selvagem*, Itatiaia, São Paulo, 1975, p. 270-280.

En el quechua de doña Felicita se puede notar una fuerte influencia huancavelicana, sobre todo en el empleo del sufijo *-spa* para indicar el gerundio sin cambio de actor (*-r* en el quechua laraHuino). Se mezclan los relacionadores sureños *-pi* «locativo» y *-hina* «asimilativo» con sus equivalentes laraHuinos *-ĉaw* y *-naw*. El empleo de *-pi* predomina en las expresiones temporales.

QANĈIS QUYLLUR

Siete estrellas

[Felicita Chipana, Laraos 1987]

- 1 huk casado⁵ qanĉis wawayuq kawsarqa
Había un casado que tenía siete hijos
- 2 chaymanta qarin wañurqun
Entonces murió el esposo.
- 3 viudan quedarqun qanĉis wawayuq
Su viuda quedó con los siete hijos.
- 4 chaymantas viuda quedarqa cuja, mana puriyta pwedirqachu
Entonces la viuda quedó coja y no podía caminar.
- 5 wawankunawan imantapis ĉakrankunata tarpuchiq
Pidió a sus hijos que sembrasen algo en sus chacras.
- 6 chay wawakuna mana ruraraqachu⁶ mamanpi mandasqanta
Esos niños no hicieron lo que su madre les había mandado.
- 7 «manachu tarpukunki ĉakraykita?»
«¿No van a sembrar su chacra?»
- 8 wawankuna «aw, tarpumunim» nishpa⁷ mamata creyichiq
«Sí, estaremos de vuelta después de haberla sembrado», dijeron los niños e hicieron creer a su madre que lo harían.
- 9 chaymanta «wayra tarpumuy» mandaptin rispa fiambrillante kay wawakuna mikuspa chay muruta pachamankata ruraykuspa mikurqusqa
Cuando [su madre] les había mandado que fuesen rápidamente a sembrarla, sólo comieron su hambre y después prepararon una pachamanca con los granos y se los comieron.

5 En la transcripción de estos cuentos, según la norma actual, mantenemos la grafía castellana de los hispanismos salvo cuando hay modificaciones de la pronunciación. Refleja, tal vez, la conciencia por parte de los narradores de la naturaleza complementaria de la mezcla de ambos idiomas para evocar la cultura contemporánea. Sin embargo, no es totalmente satisfactoria y no la aplicamos, por ejemplo, para transcribir las formas completamente integradas en el idioma, como *pwedi-* o *puydi-* «poder».

6 *ruraraqachu* reemplaza *cumplirqachu*.

7 Las versalitas indican segmentos de interpretación poco segura.

- 10 chaymanta nirqa: «uryamuy akshunchikta» nispa mandarqa
Después les mandó que se ocupasen⁸ de las papas.
- 11 FUYEmbrinwan⁹ arinispag rirqa
Dijeron «sí» y se fueron con su fiambre.
- 12 chaymanta ña puquy çayamuptin «waway, manam ima mikunanchik kanchu, llapan puqusqanta akshunchikta¹⁰ apamuy» mandan maman
Cuando llegó la época de la maduración de las plantas, su madre les dijo: «Hijos míos, ya no tenemos nada para comer. Tráiganme todas nuestras papas que ya están maduras».
- 13 arinispag rin wawakunaqa
Los niños dijeron «sí» y se fueron.
- 14 chaymanta apamuspa huk runap çakranmanta llapan hatunninta yanuykuspa mikuspa llapan akapallata apamusqa mamanman
Entonces fueron a la chacra de otro hombre y trajeron las papas más grandes, las cocinaron y las comieron y llevaron donde su madre todas las menuditas.
- 15 chaymanta çakrayuq quijakusqa autoridadman «akshuyta suwarqun cuja viudap wawankuna»
Entonces el dueño de la chacra se quejó a las autoridades. «Los hijos de la viuda coja robaron mis papas».
- 16 chaymanta preso çhararqun¹¹ viudap wawan; ukuman çurarqun
Entonces los hijos de la viuda fueron llevados presos a la cárcel
- 17 «çakrayki kachkan pachallanmi, manam tarpusqachu, nuqamanta suwaykuspa apamunki cusichaykita»
«En su chacra sólo hay tierra, no está sembrada; (ustedes) han llevado como su cosecha lo que han robado en mi (chacra)»
- 18 pobre mamaqa mesanta ripisanta ima allin kaqnintapis rantikuspa wawanta rescatan carcelmanta
La pobre madre vendió su mesa, su repisa y todo lo que tenía de valor para rescatar a sus hijos de la cárcel.
- 19 imatapis huchasapa kasqa wawankuna
De todos modos (?), sus hijos eran culpables.

8 La traducción habitual de *urya-* es «trabajar, cultivar». No sabemos si en el dialecto de Laraos posea un sentido técnico más preciso. En el *Diccionario Junín-Huanca* de Cerrón Palomino, encontramos «[a]porcar el maíz» como definición de *ulyay* y, en el quechua de Ferreñafe, la glosa de «sacar la maleza de los sembríos».

9 Tal vez error de transcripción por *fyambrinwan*.

10 = *puqusqa akshunchikta*.

11 La forma transcrita es *çararqun*.

- 20 chaymanta *pobre viuda* –mana ña imapis kan rantikunanpaq wawanta mikuchinanpaq
Entonces, la pobre viuda... ya no tenía nada para vender para conseguir comida para sus hijos.
- 21 aychanta kuchuykuspa wawanpi mikunanta ruraspa¹² ... wawakuna çayan mikuq
Entonces cortó un pedazo de su propia carne y preparó la comida ... Vinieron sus hijos a comer.
- 22 «ima tukim calduyki! mishki mishki mikunata yanurqanki¹³»
«¡Qué rico está tu caldo! Has cocinado una comida sabrosísima»
- 23 a wawaykuna, kanan mikuwankiñam aychayta, kanan aychayta rikaway, kay çankayta kaytam mikunki
«Ah, mis hijos, ahora están comiendo mi carne, ahora miren mi carne, ¡esta pierna es lo que están comiendo!
- 24 kanan sumaq sumaq kawsanki; nuqañam rikusaq, samarqamusaq
ahora tendrán que comportarse correctamente; yo ya me voy, he de descansar;
- 25 nuqañam rikusaq, samarqamusaq taytaykiwan cieluçaw» nispa wañukun *pobre* mama
yo ya me voy, descansaré con su padre en el cielo». Con estas palabras la pobre madre murió.
- 26 chaymanta wawakuna waqaspa mamanta pampan¹⁴
Entonces los niños llorando enterraron a su madre.
- 27 ayawasiçaw mamanta pampaykuspa wawankuna kutimun wasinman
Después de haber enterrado a su madre en el panteón, sus hijos regresaron a su casa.
- 28 chaymanta hatun wayra çayamuspa aparikun
Entonces sobrevino un vendaval y se los llevó.
- 29 qançis walashta paçyachispa aparikun cieloman
Hizo reventar a los siete muchachos y los llevó al cielo.
- 30 cieloçaw rikarin qançis quyllur
En el cielo aparecen como siete estrellas.

12 = *ruraptin*.

13 Reemplaza *prepararqanki*.

14 Reemplaza *entierran*.

- 31 chaymanta runakuna rikaspa manchakuspa qançis quyllur çayamuptin «millay unquy ñam llusichkan¹⁵, ay qasa imapis uwishpi wawankuna wañukun, runap wawankuna unqun»
Entonces, cuando aparecen y la gente las ve, tiene miedo. «[Las estrellas que traen las] enfermedades¹⁶ muy graves están saliendo; [traen] helada u otro desastre, las crías de las ovejas mueren, los hijos de la gente se enferman».
- 32 chaymanta tarpunanpaq rikan chay quyllurta
Cuando es época de sembrar, miran esas estrellas.
- 33 ñawpaqçaw¹⁷ hatun quyllur kaptin ñawpaqpi¹⁸ tarpun
Si las estrellas grandes aparecen delante de las demás, siembran más temprano.
- 34 SIRIUS qipapi hatun quyllur rikariptin qipapi tarpun
Si las estrellas grandes aparecen detrás de Sirius¹⁹, siembran más tarde.
- 35 tuki cusichata hurqun
Sacan una cosecha excelente.

MURU GALLU

El gallo de dos colores

[Felicita Chipana, Laraos 1987]

- 1 huk qari madrugasqa bakan rikaq ancha tuta tuta killawan ichupataman
Un hombre se levantó muy temprano, cuando aún hacía noche y se veía la luna, y fue a ver a sus vacas arriba en el pajonal.
- 2 chaymanta çawpi caminuçaw cuerpun manchayta qallakuykun²⁰
Cuando estuvo a la mitad del camino su cuerpo empezó a manifestar efectos de susto.
- 3 chaymanta gallup lapran tapsisqanta uyarin
Entonces oyó las alas de un gallo que se sacudían.

15 ¿Influencia del quechua sureño? El lexema larahuino correspondiente a *lluqsi-* es *yarqu-*.

16 Según Doña Felicita el nombre de las Pléyades es *Qançis Quyllur*, es decir «Siete Estrellas». Sin embargo, parece que en el contexto de este cuento se asocia al nombre atestiguado en las crónicas *Oncoy/unquy/* «enfermedad». No sabemos si aún hoy hay dialectos que empleen la palabra *unquy* en este sentido. De todos modos, la palabra usual en el dialecto de Laraos para expresar el concepto de «enfermedad» es *qishyay*. Cuando mencionamos ese hecho a doña Felicita, contestó: «Mi abuela habló así». Si trata tal vez de la influencia de otro dialecto –por ejemplo, el de Huancavelica, omnipresente en los relatos de la narradora, o del empleo de un término específico para las enfermedades provocadas por las Pléyades.

17 Reemplaza *ñawpaqpi*.

18 Aquí *ñawpaqpi* no ha sido corregido.

19 La palabra que transcribimos en 1987 es apenas legible. Sin embargo, nos parece que se trata de *Sirius*.

20 Reemplaza *gallarin*, forma huancavelicana.

- 4 chaymanta yaparir²¹ uyarin gallup lapran taqsisqanta
Luego, de nuevo oyó las alas del gallo que se sacudían.
- 5 gallup kunkan chiryaqta chir chir nisqanta uyarin
Oyó la voz del gallo que gritaba chir chir chir...
- 6 chaymanta rikanakun galluan cara a cara tuparquspa
Luego se topó con el gallo y se miraron cara a cara.
- 7 ni gallu ni qari puriyta puydinchu
Ni el gallo ni el hombre pudieron seguir por su camino.
- 8 qari kaq²² tunaqman hitarakuykun
El hombre se echó en un rincón.
- 9 chaymanta gallu pasakun caminunta lapranta kunkanta chiryachistin
Entonces, el gallo continuó por su camino haciendo mucho ruido con sus alas y con sus gritos.
- 10 qariqa juiciUMAN çayanankama tunaqçaw hitaran
El hombre siguió echado en el rincón hasta recuperar sus sentidos.
- 11 chaymanta allinyakuspa satarispa puriyta qallarín²³ vacanlawman
Cuando ya estuvo bien, se levantó y empezó a caminar en dirección de sus vacas.
- 12 ña achikyamuptin ishkay runawan tupan
Cuando amaneció, se encontró con dos personas.
- 13 cumpadrinwan cumadrinwan awsastin hamuchkasqa kaminunta
Un compadre y una comadre estaban viniendo juntos por el camino jugando.
- 14 chaymanta qariqa nin: «manchachiwanki, imatam purinki, compadrasqa comadrasqa purinki» nispa piñakuspa rimarqun ishkayninta.
Entonces, el hombre muy enojado los riñó a ambos: «Me han asustado. ¿Qué hacen ustedes que son compadre y comadre caminando juntos así?».

El tercer texto que presentamos aquí es una versión muy fragmentaria de un relato muy popular donde, generalmente, el joven bien vestido de terno, en vez de ser un gavilán como en esta versión, es un cóndor. Como sucede a menudo, al narrar estos cuentos bien conocidos por el público en general, se narra sólo las partes esenciales, dejando de lado los detalles. El interés principal de este texto es que se trata del único relato completamente espontáneo que logramos grabar en Laraos y así, no obstante

21 Forma extraña que doña Felicita glosó por «otra vez».

22 Aparentemente influencia del quechua huanca.

23 = *qallakuykun*, véase enunciado 2 y nota correspondiente.

sus imperfecciones, refleja más eficazmente el estilo oral (por ejemplo, el empleo del sufijo modal *-sá* «citativo enfático», no atestiguado en los otros documentos de Laraos). La narradora tenía 85 años de edad en 1987.

Doña Gregoria emplea la marca del gerundio sin cambio de actor *-r* (ocurre una sola vez en el texto: *nirsá nin*, lit. «dicen que diciendo dijo»). Emplea los relacionadores sureños *-pi* y *-hina*, así como los más típicamente larahuinos *-ĉaw* y *-naw* y, a veces, combina ambas formas creando lo que se podría llamar un «relacionador reforzado»: *qaqaĉawpi* «en la cueva», *chaypiĉaw* «en ese (momento)» (el orden de los sufijos varía en esos ejemplos). El aspecto más curioso del quechua de doña Gregoria es el empleo de *-pita* en vez de *-manta* en la formulación de los sintagmas «conectivos»: *chaypitaqa* = *chaymantaqa*; *-pita* es una forma característica de algunos dialectos Quechua I y se encuentra en los dialectos de Vitis-Huancaya, Tomas y Alis.

AQCHIP KWENTUN

El cuento del gavilán

[Gregoria Aro, Laraos 1987]

- 1 riyučawsá señorita paqakuchkasqa rupanta chaypitaq waqastin
Se cuenta que una señorita lloraba mientras estaba lavando su ropa en el río.
- 2 «imaptam²⁴ waqakunki, señorita?» ninsá chaytaq
«¿Por qué lloras, señorita?», le dijo ese [joven que se había acercado a ella].
Explica que sus padres quieren casarla con un hombre a quien ella no ama.
- 3 entonces chay jovénqami «nuqawan kasarakusun» nirsá nin
Entonces, el joven le propone que se case con él.
- 4 entonces arinirqun (...) *Entonces, acepta (...).*
- 5 arinirquptinqa pusarikunsá
Luego, [el joven] la lleva consigo.
- 6 qaqaman pusakusqa
La llevó hasta una peña.
- 7 qaqaptaq²⁵ imahinam yaĉakurqun –tuki tuki jovensá– ternunwan –tuki tuki
joven –
Y en una peña (?), ¿cómo aprendió (se acostumbró) (?) – se cuenta que era un
joven muy elegante –con su terno– un joven muy elegante –

24 = *imaptam* (?).

25 = *qaqapitaq* (?).

- 8 chaypitaqa²⁶ qaqaman çayarqachin
Entonces (?) la hizo llegar a la peña.
- 9 chaypitaq mikuypítasa señoritapi – imatacha mikun qaqaçawpi²⁷
Allá la comida (...) de la señorita – ¿qué podría comer en la peña?
- 10 apa-apan pishquta ukushta lagartijata, chaypitaqsi apaykun mikunanpaq
[El joven] le llevaba pájaros, ratones, lagartijas, se los llevaba a la cueva para que comiera.
- 11 imatacha chaytaqa mikunqa
¿Qué podría comer de estas cosas?
- 12 chaypitaqa banquetiman pasakuchkan condorqa
Pasaba por allá un cóndor que iba a un banquete.
- 13 «ay, cóndor awkillu²⁸, kay qaqallapta²⁹ hurqurqullaway
«Ay, abuelo cóndor, ¡sácame de esta peña!
- 14 muru llamaytam pagasqayki»
Te pagaré con mi llama de dos colores».
- 15 «nuqaqa asistentim kani» nintaqsá
«Yo soy el asistente», dijo [el cóndor].
- 16 huk pasan
Otro pasó.
- 17 «ay, cóndor awkillu, nuqata kay qaqallata³⁰ hurqurqullaway» ninsá
«Ay, abuelo cóndor, por favor, sácame a mí de esta peña», le dijo.
- 18 NIPTIN «nuqaqa flauterum kani» pasakuntaq
Éste le contestó: «Yo soy el flautero» y siguió su camino.
- 19 huk hamun, pasakuntaqsá (...) *Vino otro, pasó a su vez.*
- 20 chaypitaqa ultimúnñam chay cóndor awkillu pasakun
Ya llegó el último; el abuelo cóndor pasaba por allá.
- 21 chaypiçaw³¹ «cóndor awkillu, cóndor awkillu, kay qaqallata³² hurqullaway»
ñiptinqa (...) *Entonces, cuando le dijo «abuelo cóndor, abuelo cóndor, por favor, sácame de esta peña» (...)*

26 Aparentemente, un conectivo Quechua I, típico de los dialectos vecinos de Vitis-Huancaya, Alis y Tomas, corresponde a *chaymantaqa* en el quechua de Laraos.

27 Sufijo locativo híbrido que combina el QI -çaw con el QII -pi.

28 Tal vez, la influencia de la terminación masculina castellana -o haya transformado *awkillu* «anciano» en *awkillu*, ya que el sufijo -lla ha sido asimilado a una terminación femenina.

29 = *qaqallapita* (?).

30 = *qaqallapita* (?).

31 Véase la nota correspondiente al enunciado 9.

32 = *qaqallapita* (?).

- 22 «ñam banketiq paqwarqun, mana ñam alcanzankimanchu» ninsá
«El banquete ya ha terminado, ya no lo alcanzarás», le dijo.
- 23 niptinqa «mejor pues muru llamaytam pagasqayki» ninsá
«Mejor pues, te pagaré con mi llama de dos colores», le dijo.
- 24 arinirqunsá
[El cóndor] aceptó.
- 25 chaypitaq «amam ninkichu pero nuqaqa supikuni asnaqta» ninsá
«Pero no vas a decir que, cuando echo un pedo, huele feo», le dijo.
- 26 «manam» niptinqa –«upallallam bajasaq» ninsá
«No», le dijo, «me quedaré callada mientras bajo».
- 27 washam siqakurqun
Subió en su lomo.
- 28 washam bajarqachinsá wasin qipakama
La bajó y la dejó detrás de su casa.
- 29 chaypitaq cóndor awkillaq mikurquchkan wapu wapu salchichawqa
Entonces el abuelo cóndor estaba comiendo un magnífico salchichado (?).
- 30 chaypitaq chaycaw muru llamantam wañurqachin entregaykun
Entonces allí mató su llama de dos colores y se la entregó.
- 31 warr! huk pasan, bankitipta pasakuchkan, warr! wapu wapu (...)
warr! otro pasó, estaba pasando viniendo del banquete (?), warr! bien bonito (...)
- 32 así no más ya es el cuento, ya no es más–

110 110
 6/10 5 110. 110
 300. 3. 110
 127 9

Camac, camay y camasca
se terminó de imprimir en el mes de diciembre del 2000
en la Imprenta del Centro Bartolomé de Las Casas
Limacpampa Grande 565 - Apartado 477
Telfs.: 234073-245745 Fax: 245656
e-mail: cbcimpta@apu.cbc.org.pe
Cuzco, Perú

Archivos de Historia Andina:
Últimas publicaciones

1032
De Tupac Amaru a Gamarra. Cusco
y la formación del Perú Republicano
1780-1840
Charles F. Walker

1033
El Espacio Sagrado de Los Incas. El
Sistema de Ceques del Cuzco
Brian S. Bauer

1034
Catálogo de Periódicos Cusqueños
del Siglo XIX
Estudio de Luis Miguel Glave

Travaux de l'Institut Français
d'Études Andines:
Últimas publicaciones

124
Estudios lingüísticos sobre
Chachapoyas
Gerald Taylor

125
El teatro quechua en el Cuzco
TOMO II
César Itier

129
Los viajeros franceses en busca del
Perú Antiguo (1821-1914)
Pascal Riviale

«Es probable que la dificultad experimentada por los evangelizadores cristianos para captar el sentido de *cama* se debiera a la diferencia en la noción de las relaciones entre el hombre y la divinidad que distinguía el pensamiento andino del pensamiento cristiano. El dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz la cual, como afirmó Garcilaso, animaba y sostenía no sólo al hombre sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra. Nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondía a su propia naturaleza» («*Camac, camay y camasca...*»)

Gerald Taylor nos ofrece en este libro un conjunto de once artículos sobre la etnohistoria, la tradición oral y la lingüística quechua de la antigua provincia de "Hatun Yauyos", (actuales Huarochiri y Yauyos) desde la Colonia hasta nuestros días. Piezas fundamentales, algunas de ellas ya clásicas, otras inéditas pero todas ellas poco difundidas. Los editores nos sentimos honrados de contribuir a que se conozcan los aportes del genio y la perseverancia de Gerald Taylor en la historia y lingüística andinas.



centro de estudios
regionales andinos
bartolomé de las casas

ISSN: 1022-0870



Institut Français
d'Études Andines

ISSN: 0768-424x